MUSEUM HELVETICUM
Vol. 9 1952 Fasc. 2

Bau und Zeit der Aristotelischen Politik

Von Willy Theiler, Bern

Matthias Gelzer zum 19. Dezember 1951

Daß die *Urpolitik* des Aristoteles wie die älteste *Ethik*, die *Eudemische*, und die frühesten Teile der *Physik* und *Metaphysik* in die Zeit um 345 gehören, als nach dem Tode Platons Aristoteles in Assos die «Tochterniederlassung der athenischen Akademie» leitete, ist eine endgültige Erkenntnis von W. Jaeger[1]. Über den Umfang der *Urpolitik*, die Reihenfolge der hinzutretenden Schichten blieben Unsicherheiten, die wenigstens zum Teil die gegensätzliche Auffassung v. Arnims erklären[2]. Folgenschwer war freilich, daß sich v. Arnim der Einsicht verschloß, daß um 345 notwendigerweise die eben durch Philipp von Opus publizierten *Gesetze* Platons, von deren Entstehung er aus nächstem Zusammenleben wußte, die aristotelische *Frühpolitik* nach Form und staatlicher Erfüllung bestimmen mußten[3]. Und so ist der Idealstaat der Bücher *HΘ* ähnlich wie in den *Gesetzen* der Staat der *ὅμοιοι*, die sich wie in Sparta kriegerisch und politisch betätigen, *δύναμις* und *φρόνησις* vereinen und als conditio sine qua non unter sich eine unfreie arbeitende Bevölkerung voraussetzen (*H* 8, 28 b 39ff.). Der «zweite Staat» der *Gesetze* 739a ff., für den der Staat der *Politeia* vorläufig unrealisierbares *παράδειγμα* geworden ist, dient nun Aristoteles als *ἀρίστη πολιτεία*. Er nähert sich schon der ersten Degenerationsform der absoluten Aristokratie der platonischen *Politeia* (547c): *τοὺς πρὶν φυλαττομένους ὡς ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφέας δουλωσάμενοι τότε περιοίκους τε καὶ οἰκέτας ἔχοντες* ...

Für das Vorwort *H* 1 brauchte freilich Aristoteles die *Gesetze* nicht zu kennen, so sehr sich darin die Gedankenwelt des späten Platon spiegelt: identische Glückseligkeit von Einzelnem und Staat (*Gesetze* 636e), Zusammenfall von Glückseligkeit und Tugend (23b 31 wie *Elegie* an Eudem von Rhodos, fr. 673, 6 Rose, Anthol.

---

* v. Arnim = Hans von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, Sitz.ber. Wien 200, 1 (1924). – Gohlke = Paul Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik*, Sitz.ber. Wien 223, 2 (1944). – Jaeger = Werner Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923. – Müller = Gerhard Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi* (Zetemata 3), München 1951. – 52 a 1 = Politik 1252 a 1; 00 a 1 = Politik 1300 a 1. – Der *Protreptikos* wird aus Jamblichs gleichnamigem Werk, ed. Pistelli, zitiert.

[1] Jaeger 115. 177ff. 268. 303ff.

[2] Einige Literatur zur Debatte Jaeger – v. Arnim im Philologus 89 (1934) 250. Dazu Käthe Kahlenberg, *Beitrag z. Interpret. des III. Buches der aristot. Pol.*, Diss. Berlin 1934, die Jaeger folgt und im Buch *Γ* die alte Vorbereitung von *HΘ* sieht.

[3] Damals wird er gleich *τὰ ἐκ τῶν Νόμων Πλάτωνος α′ β′ γ′* (Diog. Laert. 5, 22) exzerpiert haben. Daß ich nicht mit Müller an der Echtheit der Gesetze zweifeln kann, ergibt sich aus meiner Darstellung. Müller hat intensivste Beobachtungen allzu dogmatisch negativ statt historisch positiv gewertet.

lyr. 1, 1, 115f. Diehl[4] und natürlich *Gesetze* 742e, 662d; hier auch die Erinnerung an das Philebosproblem wie 23b 1). An die «Idealzahlenlehre», die in *Philebos* 23c ff. (etwa aus dem Jahr 355) durchbricht, erinnern im Zusammenhang der Dreigüterlehre (auch *Phil.* 48e, *Gesetze* 697 ab, 743e u. a.) die Ausdrücke 23a 35ff. *ποσόν, ὑπεροχαί, ἄπειρον, ὑπερβολή, μετριάζειν, ἐλλείπειν, πέρας, ὑπερβάλλειν* (das nur beim seelischen Gut nicht schadet). Eigenartig platonnah ist die Kardinaltugendlehre 23a 27ff. (vgl. im Prooimion der *Gesetze* 730c ff. mit 734e) und 23b 33ff. Die Ideenlehre wirkt nach im Ausdruck *ἀνδρεία πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις ⟨καὶ σωφροσύνη⟩ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφήν, ὧν μετασχὼν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ ⟨ἀνδρεῖος καὶ⟩ φρόνιμος καὶ σώφρων*[5]. *ἀρετή* als *μορφή* und *δύναμις* im *Hymnus* auf Hermias fr. 675, Anthol. lyr. 117ff. Vers 3 und 11, vergleichbar *De caelo* 278a 15 zusammen mit 275b 28. Nun hat Jaeger 290 längst auf die Berührungen von *H* 1 mit dem aristotelischen *Protreptikos* hingewiesen, und die Benutzung von *ἐξωτερικοὶ λόγοι* wird ja von Aristoteles gleich anfangs 23a 22 zugegeben. Der *Protreptikos* darf um die Zeit von 350 gesetzt werden, sein politisches Kapitel (10) läßt ganz platonisch die *θεωρητικὴ φρόνησις* auch Führerin der politischen Praxis sein[6]. Begreiflich, daß der *Politikos* des Plato, damals seine letzte politische Publikation[7], besonders nachwirkt. 54, 12 *ὥσπερ ... ὁμολογοῦσιν ὅτι δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἰατροὺς ἔσεσθαι καὶ γυμναστὰς* (vgl. Plato *Politik.* 295c 1) *περὶ φύσεως ἐμπείρους εἶναι, οὕτω καὶ τοὺς ἀγαθοὺς νομοθέτας ἐμπείρους εἶναι, δεῖ τῆς φύσεως* (52, 2 *τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας*). 55, 13 *αὐτῶν* (*τῶν ἀκριβῶν*) *γάρ ἐστι θεατής, οὐ μιμημάτων.* Das entspricht ganz Platon *Politikos* 299a (mit *Phaidros* 270a), 300c, 293c, 297a; nur daß scheinbar wie dann im 7. *Brief* 332e, 334c, 336a, im 8. *Brief* 355e, 356d (wo auch *νομοφύλακες* genannt wie *Gesetze* 752e) und in den *Gesetzen* 714a (*τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν νόμον*) das wahre Gesetz höher geschätzt ist, *Protr.* 39, 16 *νόμος φρόνησίς τις καὶ λόγος ἀπὸ φρονήσεώς ἐστιν* (vgl. Platon *Pol.* 294a *ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν*). In die Zeit des *Protreptikos* dürfte auch der aristotelische *Politikos* fallen, dessen wörtlich erhaltenes Fragment 79 R., S. 99 W. *πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τἀγαθόν ἐστιν* spätplatonisch formuliert (vgl. *Phileb.* 64d, 65a, 57d).

Und nun die Parallelen der aristotelischen *Politik* und der platonischen *Gesetze*

---

[4] Dort in Vers 2 überzeugend Bergk *ἰδρύσα[τ]ο*; zur Art des Gedichtes vgl. Alkaios 50.

[5] Die Zufügungen nach Coraes, doch ist Lässigkeit des Aristoteles nicht ausgeschlossen.

[6] Vgl. meine Basler Dissertation: *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (1924, Zürich 1925) 86ff. Zeitlich habe ich dort den *Protreptikos* nach *π. φιλοσοφίας* gesetzt; mit dieser Schrift wird man nicht mit Jaeger 126 nach Platons Tod herabgehen, sondern sie in die Nähe des 354 verfaßten *Eudemos* (zum Andenken an den damals gefallenen Kyprier) setzen. Vgl. auch Nuyens, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote* (Louvain 1948) 104. P. Von der Mühll, Philologus (1940/41) 259ff. glaubte in der isokrateischen *Antidosisrede*, der Selbstapologie, die der platonischen im 7. *Brief* kurz vorangeht, Spuren des aristotelischen *Protreptikos* zu finden, mir nicht sicher; das umgekehrte Verhältnis nahm B. Einarson Trans. Proc. Amer. Phil. Assoc. 67 (1936) 261ff. an.

[7] Wohl kurz vor der 3. Sizilienreise 360 vollendet. Der *Philosophos*, den man aus *Soph.* 217a, *Politik* 257a, 258a erschließt (anders Müller 164, 1), wäre nach der Rückkehr durch den pythagoreisierenden *Timaios* verdrängt worden.

			Gesetze
H cap.	4	Größe der Bevölkerung	737e ff.
	5. 6	Land	704a ff. (747d)
	7	Art der Bevölkerung	707e ff.
	8. 9	Teilhaber und Unfreie	776b ff. 777b ff.
	10b	Syssitien, Landkleros	780b ff. 745e
	11	Stadtanlage, Mauer	747d 778e
	12	Amtsgebäude, Polizei	759a ff. 760b ff. 778c ff.
	13	Grundlage und Leistung der Stadt	(Buch 5)
	15b	Mittel der Erziehung	(Buch 2)
	16	Ehe und Kinderzeugung	773a ff. 783c ff. 740b ff.
	17	Kinderzeugung und Spiel	780a ff.
Θ	1	Gemeinsame Erziehung	804d
	2	Lerngebiete	(795d e) 809b ff.
	3	Musikzweck	(Buch 2)
	4b	Athletik	796a ff. und 673a ff.
	5	Musik	799a ff. und 653d ff.
	6	Selbstmusizieren, Theater	(700d ff.)
	7a	Harmonienauswahl	(653e, 655a, 660a, 669c)
	fehlt	Rhythmenauswahl	

Neben der vielfach gleichen Folge der Gesichtspunkte ist bezeichnend für den Zusammenhang etwa *Gesetze* 788a *γενομένων δὲ παίδων*, Arist. *H* 17 Anf. *γενομένων δὲ τῶν τέκνων*. Über die vielen kleinen Unterschiede ist hier nicht zu sprechen, etwa bei der Sorge um Schmerzlosigkeit des Kleinkindes oder der Ablehnung der Stadtmauern (*Gesetze* 792b, 778e), wo Aristoteles widerspricht (36a 36, 30b 32), oder bei den Frauensyssitien, über deren Einführung Platon so anteilnehmend spricht 781c ff., 839c d, die aber Aristoteles mit Stillschweigen übergeht.

Wichtiger wäre zu beobachten, was bei Aristoteles gegenüber Platon fehlt. Aber der Idealstaat des Aristoteles bricht vor Vollendung ab; mochte er nach der Harmonienauswahl noch die angekündigte (*Θ* 41a, b 19) Rhythmenauswahl[8] geboten haben, vielleicht noch analog zu Platon 877e ff. die intellektuelle Erziehung der niedrigen Stufe[9]: ob er, nachdem die platonische Einheit von praktischem Politiker und betrachtendem Philosoph gefallen war, auch die akademische Ausbildung der Regierenden darlegen wollte wie Platon am Schluß der *Gesetze* (962c ff.), muß zweifelhaft sein. Und den codex iuris Graeci (Straf-, Wirtschafts-, Verwaltungsgesetze umfassend) wie *Gesetze* 9–12 erwartet man bei Aristoteles nicht; zwar weiß

[8] Eine Vermutung darüber unten S. 73.

[9] Unerfüllte Zitate 30 a 5, 30 a 33 (gehört vielleicht in den Zusammenhang, auf den auch *A* 13, 60 b 12 verweist, wo *περὶ* [*τὰς* Nickes, vgl. 78 b 18] *πολιτείας* doch wahrscheinlich), 35 b 4, 36 b 25; der gleichartige Vorverweis 39 b 11 ist in 40 b 20 eingelöst. *H* 2, 25 a 14 dürfte auf *H* 14, 33 a 30ff. gehen, 26 b 32 verweist auf eine Parallelbehandlung zu *A* 8, 56 a 1, die Termini sind *B* 6, 65 a 32ff. benutzt. – Außerhalb *H* steht der Verweis *B* 10, 72 a 26.

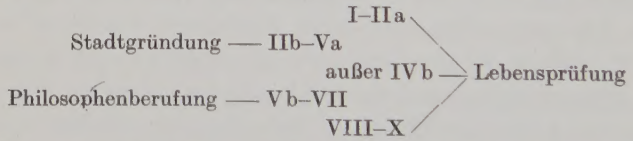
er vom Zusammenhang von Verfassung und Gesetzen Δ 1, 89a 11ff., *Nik. Eth.* *K* 10, 1181b 13. 22, aber die Sammlung der griechischen Gesetze im Unterschied zu der der Politeiai (*Nik. Eth.* a. O. b 18) überließ er Theophrast[10]. Höchst bezeichnend für den Aristoteles von 345 ist das Meiden jeglicher Analogie von Staat und Kosmos. Zwar in der *Politeia* überstrahlt der Glanz der Ideen alle Ordnung der Himmelswelt, aber es ist aufschlußreich, daß am Anfang des *Timaios*, der das von einem Gott geordnete Weltwesen darstellt, der vom Gesetzgeber aufgestellte Staatsplan der *Politeia* kurz wiederholt wird[11], als ob schon die ganze *Politeia* vor dem ausgewählten zeremoniös akademischen Kreise vorgetragen worden wäre[12].

Im *Politikos* wird wahre und imitierte[13] Politik großartig in Analogie gesetzt zur Welt unter Kronos, die ganz gottgeleitet ist, und der auf sich gestellten, Gott, so gut es geht, imitierenden[14] (parallel steht im neuartigen Mythus, der nicht wie beim frühern Platon das seelische Reich veranschaulicht, 271d e, 274a ff. auch die Menschengruppe, die völlig vom Dämon gegängelt ist, und die selbständig gewordene, die der Politik bedarf). Und in den *Gesetzen* 713c ff. wird entmythisiert das Kronosreich, den Urzustand des Menschen darstellend, zur Mahnung, auch bei uns den göttlichen *νοῦς* und seine *διανομή*, das Gesetz, walten zu lassen[15]. Aber der *νοῦς* ist nun vor allem auch die den Kosmos lenkende Kraft, der voll Vorbild für alle menschliche Ordnung wird, und die Kosmosreligion garantiert das Bestehen des Staates[15a]; deshalb die schweren Strafen für alle Ungläubigen

---

[10] Vgl. Regenbogen RE Suppl. 7, 1519f.

[11] Das Referat über die *ἀρίστη πολιτεία* – so nun gleich im Sinne der spätern Diskussionen genannt, in der *Politeia* 497b nur einmal beiläufig – betrifft nur die eigentliche «Stadtgründung», während doch der *Staat* nach beigegebenem Schema zum Rahmenthema (aus dem ältern Dialog *Thrasymachos*, *Politeia I* entwickelt, den der Verfasser des *Kleitophon* noch ohne Fortsetzung zu kennen scheint) die «Lebensprüfung» hat. An sich konnte



die Stadtgründung zuerst für sich konzipiert werden, wie auch die Philosophenberufung, die zusammen mit dem Nachtrag der Stadtgründung Va (Frauengemeinschaft) überhaupt scheinbar ausgeschieden werden kann. Beim Übergang in die zweite Verfassung VIII 547c wird das Aufhören der Frauengemeinschaft nicht erwähnt. – Auch Aristoteles referiert *B* 1–5 nur über die «Stadtgründung».

[12] Der mehr wissenschaftlichen Haltung des späten Platon entspricht es, daß erst jetzt die ethnographische Parallele mit der ständischen Verfassung Ägyptens gezogen wird, *Tim.* 24a ff. Gewiß wußte Platon wie Isokrates *Busiris* 15–23 davon, und so behauptet denn Krantor bei Proklos *In Tim.* 2, 76, 2 Abhängigkeit von den Ägyptern. Den Ausdruck *σύνταξις* für Verfassung hat Platon *Tim.* 24c, Isokr. *Busiris* 17, Aristot. *Pol. B* 6, 65 b 26.

[13] Die Imitation der wahren wissenden Politik führt zu den sophistenhaft-scheinbaren Sechserschemata der Verfassungen, je nachdem einer oder Reiche oder Arme gesetzmäßig oder gesetzwidrig regieren.

[14] Vgl. H. Zeise, Philologus Suppl. 31, 3, 75.

[15] Sonst gäbe es keine *κακῶν ἀνάφυξις*: merkwürdige Umwandlung des Zentralsatzes der *Politeia* 473 d von den Philosophenkönigen.

[15a] Himmel wie zweiter Staat der *Gesetze* sind nur Abbilder des ideellen Paradeigma; so tritt die Ideenlehre zurück außer im Schlußausblick auf die höchste Bildung, *Ges.* 965 b ff.

im 10. Buch. Die Sorge um Bestand, aber vor allem um Realisierung seines Staates bedrängt Platon viel schwerer als Aristoteles: Er weiß, daß zur Durchsetzung nicht nur Philosophie, sondern vereinigte Macht und Philosophie nötig sind, *Politeia* 473c d[16]; er weiß, daß *τύχη* und *θεία ἐπίπνοια* erst den geschichtlichen Augenblick der günstigen Konstellation schaffen (499 b c). Und auch in den *Gesetzen* (710e, 711d) muß Kraft durch Verbindung des philosophischen Gesetzgebers mit einem Mächtigen erzeugt werden, vgl. auch 735d, 739a, wonach ein *νομοθέτης μὴ τυραννῶν* die von einem Platoniker ersehnte, absolut beste Verfassung nicht zustande bringt. Und so *τύχη* und *καιρός* erhoben als der *τέχνη* vorangehend 709b. An *θεία μοῖρα* im *7. Brief* 326b, 326e, 327e u. a. braucht nur erinnert zu werden. Bei Aristoteles fehlt wie die Betonung der besonderen Durchsetzungskraft einer politischen Persönlichkeit so das Bewußtsein von der Ungreifbarkeit einer geschichtlichen Konstellation: *τύχη* ist abgeblaßt die günstige oder ungünstige Voraussetzung *H* 13, 31 b 41 (neben *φύσις*); 32 a 30; 12, 31 b 21; 4, 26 a 4 steht *οἰκεία ὕλη*, vorher 25 b 39 *μηδὲν ἀδύνατον*. Entsprechend *Λ* 11, 95 a 28 *χορηγία τυχηρά*, vgl. *B* 9, 70 b 19.

Aber wir müssen zum Gesamtaufbau von *HΘ* zurückkehren, haben wir doch in der Tabelle S. 67 einige Kapitel ausgelassen. Nachdem am Ende von *H* 1 das Vorwort abgeschlossen ist (23 b 37 *ἐπὶ τοσοῦτον ἔστω πεφροιμιασμένα τῷ λόγῳ*) und die Zweifler auf später vertröstet sind, stehen wir in den Kapiteln 2 und 3 plötzlich nochmals vor Vorfragen:

1. ist *εὐδαιμονία* die gleiche bei Einzelnem und Stadt (das könnte eine der Zweifelsfragen sein),

2. damit zusammenhängend ist für den Einzelnen das *συμπολιτεύεσθαι* oder der *ξενικὸς βίος* vorzuziehen, wobei mit Umständlichkeit zugefügt wird, daß die politische Hauptuntersuchung, das *ἔργον* es eigentlich nicht mit diesem *πάρεργον*, dem was für den Einzelnen vorzuziehen ist, zu tun hat. In näherer Ausführung heißt es 24 a 26 *πότερον ὁ πολιτικὸς καὶ πρακτικὸς βίος αἱρετὸς ἢ μᾶλλον ὁ πάντων τῶν ἐκτὸς ἀπολελυμένος, οἷον θεωρητικός τις, ὃν μόνον τινές φασιν εἶναι φιλόσοφον.* Mit *τινὲς* ist natürlich nicht Platon gemeint, für den nicht nur im echt athenischen Sinn[17] Politik die menschenwürdige Betätigung, sondern der Politiker

[16] Eigenartig ist, wie in Buch V a des *Staates* die *δυνατόν*-Frage vom Sinn der Vereinbarkeit mit der Natur (*εἰ δυνατόν*), anläßlich der gleichen Betätigung von Mann und Frau 452e, 456b (vergleichbar auch z. B. *Gesetze* 839c), beim 2. Punkt, der Frauen- und Kindergemeinschaft, an deren Stelle sich dann die ganze Staatsordnung setzt, hinüberwechselt zum Sinn der Durchführung (*τίνα τρόπον* oder *ᾗ δυνατόν*) 458 a b; 466 d, 471 c e, wo eben die Philosophenkönige die Realisierung bringen, womit nun die Abhandlung über die Philosophenberufung beginnen kann (vgl. Anm. 11). – Müller 141, 1 hat mit Recht die Schwierigkeit von 466 c 6 bis d 5 hervorgehoben. Das Stück wird eher hinter 457 b 6 erwartet; zu schreiben wäre c 8 *ἐπιτηδευμάτων* statt *παίδων*, vgl. *Kritias* 110 b; zum vorhergehenden *παιδεία* vgl. 451 e, zu *κοινωνίαν τοῖς ἀνδράσιν* 540 c 8. Platon scheint nachträglich umgestellt zu haben, um die «Anhänge» 466 3 bis 471 b anzuschließen, die die Frauen- und Kindergemeinschaft nicht berücksichtigen. Damit wurde literarisch wirksam die Philosophenberufung herausgeschoben und die Verzögerung unterstrichen durch das erst jetzt eingeführte Wogengleichnis, zuerst eben hinter 457 b 6, dann 472 a 3, 473 c 6.

[17] Doch hat die Tragödie schon den *βίος ἀπολιτικός* gezeichnet Eurip. *Hipp.* 1013ff., vgl. Seneca *Phaedra* 486ff. (mit neuen Zügen), Soph. *Oed. Rex* 584ff., besonders Eur. *Antiope.*

selber Philosoph ist; es sind exaltierte Platoniker, im Grunde Aristoteles selber, wenn er nicht gerade eine Politik schreibt. Und einer der originellsten Sätze der *Politik* folgt 24 a 35 *νομίζουσι δ' οἱ μὲν τὸ τῶν πέλας ἄρχειν δεσποτικῶς μὲν γιγνόμενον μετ' ἀδικίας τινὸς εἶναι τῆς μεγίστης, πολιτικῶς δὲ*[18] *τὸ μὲν ἄδικον οὐκ ἔχειν, ἐμπόδιον δὲ ἔχειν τῇ περὶ αὐτὸν εὐημερίᾳ.* Anders als er c. 7, 27 b 26ff. *ἔθνη ἀπολίτευτα καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα* ganz naiv verachtet, die Vision faßt – vor Alexanders Welteroberung – vom *ἄρχειν τῶν πάντων* der Griechen, scheint er hier Gegner der spartanischen Angriffspolitik zu sein (*κρατεῖν* 24 b 7; vgl. Platon *Gesetze* 962 d e und 714c, wo aber mehr an Abwehr im Innern gedacht ist), mokiert sich über die, die *παρ' αὑτοῖς τὸ δικαίως ἄρχειν ζητοῦσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους οὐδὲν μέλει τῶν δικαίων.* Aber zugunsten der politischen Betätigung spricht 25 a 36ff. a) das Vorhandensein einer von Natur zur Beherrschung bestimmten Menschengattung (*φύσει δεσποστόν*) und b) die Möglichkeit friedlicher Innenpolitik. Der Schluß des 2. Kapitels verweist unter Erinnerung an die *ἀρίστη πολιτεία* auf eine spätere Behandlung, im 14. Kapitel, wovon zu sprechen sein wird. Kapitel 3 stellt die *πάρεργον*-Frage wieder in die Mitte, 25 a 19. Mit dem Wort *εὐπραγία* für Glückseligkeit (auch 25 b 14) scheint auch die Sprache dem praktischen Leben den Vorrang zu geben, und ferner gibt es auch hochrangige *ἐλευθερίων ἀρχή*, wie überraschend – denn das Proömium von *H* läßt uns nicht an Vorausgehendes denken – unter Berufung auf die *πρῶτοι λόγοι* bemerkt wird. Das Zitat könnte auf *Γ* 4, 77 b 7 gehen, aber ebenso sehr auf die damit verwandte Stelle *A* 7, 55 b 20: und der Bezug liegt näher, da 25 a 25 auf *A* 7, 55 b 33 (z. T. freilich wieder auch auf *Γ* 4, 77 a 33); 25 a 29 auf *A* 5, 54 b 16ff.; 55 a 2 weist. Nach neuer umständlicher Abweisung des gewaltsamen Handelns, dagegen Anerkennung der innern Überlegenheit (25 b 10 *κἂν ἄλλος τις ᾖ κρειττων κατ' ἀρετὴν καὶ κατὰ δύναμιν τὴν πρακτικὴν τῶν ἀρίστων, τούτῳ ... πείθεσθαι δίκαιον*)[19] wird dann 25 b 24 gezeigt, daß Verzicht auf *ἐξωτερικαὶ πράξεις*, von denen die leitenden auch geistig, theoretisch sind, kein *ἀπρακτεῖν* bedeute: Städte haben Innenpolitik, der Einzelne kann sich nach innen richten, und *σχολῇ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν.* Also hier blitzt entfernt der platonische Gedanke der Analogie von Staat und Kosmos auf. Aber nicht mehr ganz im Sinn der Urmetaphysik der Zeit um 345, wo die Theoria Gottes genährt ist vom Glückserlebnis eigenen betrachtenden Philosophierens[20]. Jetzt wird künstlich Zusammenfall von *πράττειν* und *θεωρεῖν* bewiesen, und doch nur gebrochen die platonische Vereinigung von Philosoph und Politiker gerettet. Stilistisch zeigt das Hin und Her des Für und Wider eine andere Note als Kapitel 1. Bezeichnung etwa für das innere Wechsel-

[18] Also «civiliter»; im spätern Brief an Alexander, fr. 658 ist der Gegensatz *δεσποτικῶς – ἡγεμονικῶς*. Vgl. auch Pol. *A* 5, 54 b 4.

[19] Wieder gibt es eine Stelle von *Γ* für diese bei Aristoteles im Grundstock von *HΘ* nicht betonte Bedeutung von *δύναμις* (vgl. oben S. 69) 13, 84 a 6 *τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων ... τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν*. Für *πείθεσθαι Γ* 17, 88 a 28.

[20] Daß die Gottesbestimmungen von *Metaphysik Λ* Spiegelungen eigenen Erlebnisses sind, beweist ohne weiteres die Nebenstellung von *Λ* 1072 b 15ff. mit *Protrept.* 58, 3ff.

gespräch 13 a 41 *ἴσως λέγουσιν* und gleich 25 b 2 *ἀλλ' ἴσως*; der stilistische Charakter ist ähnlich in *A* 6. Also Kapitel 2 und 3 sind ein Komplex für sich, der Schluß führt zur Anfangsfrage von Kapitel 2 zurück, die Anfangsworte von 4 *ἐπεὶ δὲ πεφροιμίασται* zeigen die nachträgliche Erweiterung besonders deutlich, denn mit *ἔστω πεφροιμιασμένα* 1, 23 b 37 war das Proömion schon abgeschlossen; zugleich wird da 25 b 34 mit *περὶ τὰς ἄλλας πολιτείας* noch einmal auf *Γ* 6–8 zurückgewiesen (Jaeger 280, 2). Jetzt existiert also auch das Buch *Γ*, ja es ist gleich mit dem, sagen wir nun zuversichtlich ältern *H* verbunden worden, wie der Schlußsatz von *Γ* beweist. Auch *A* hat offenbar schon bestanden. Der Stilcharakter und ein auch dem *Γ* nahestehendes Zitat bilden die Verbindung; *Γ* 6, 78 b 18 zitiert die Ökonomik als vorangehend; das stimmt zusammen (anders Jaeger 288, 1). Der äußere Zusammenhang von *A* und *Γ* ist nicht mehr greifbar, da durch die böse Dublette *A* 13, 60 b 20 ff. zu 60 b 8 ff. vielmehr nachträglich eine Verbindung mit unserem *B* hergestellt wurde.

Die Vermutung, daß *H* 2. 3 und also *Γ* und *A* erst um 335 nach der Eröffnung der Schule in Athen verfaßt sind, wird später leicht gestützt werden können.

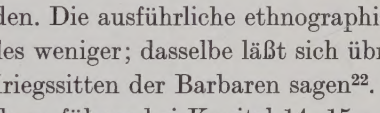
Zunächst sind wir neugierig darauf gemacht, ob sich noch andere Einschübe in *HΘ* finden. Für Kapitel 10a (bis einschließlich der neuen Rekapitulation 29 b 39)[21] kann es angenommen werden. Die ausführliche ethnographische Parallelisierung paßt zum frühen Aristoteles weniger; dasselbe läßt sich übrigens auch vom Abschnitt Kapitel 2 über die Kriegssitten der Barbaren sagen[22].

Sicherer ist der Beweis philologisch zu führen bei Kapitel 14. 15 a. Wenn das Vorzitat im eingeschobenen *H* 2, 25 a 14 auf *H* 14, 33 a 30 ff. geht (Anm. 9), wird schon deswegen Kapitel 14 mitgezogen. Kapitel 13 vorher ist etwa schon als ganz neuer Einsatz empfunden worden[23]. Vielmehr ist es weit ausholende Vorbereitung[24] des auch in Platons *Gesetzen* homologen Teiles über Kindererzeugung und Erziehung. Dies soll entsprechend dem anthropologischen Aufbau *σῶμα – ψυχή, ἄλογον – νοῦς* mit der Naturvoraussetzung, *φύσις*, beginnen. Für ihr geeignetes Dasein (*ὑπάρχειν*) ist die *τύχη* zuständig (*H* 13, 32 a 28 ff.; vgl. oben S. 69). Das weitere ist Sache von

---

[21] Schon von Susemihl nach Anstößen Früherer eingeklammert; statt «unecht» sagen wir jetzt «andere Schicht». *πρότερον* in der Rekapitulation weist wie in *Δ* 3, 91 b 15 (davon unten) auf das Stück vor dem Einschub. 30 a 3 (nicht 29 b 5) war ursprünglicher Beginn der Behandlung der *συσσίτια*.

[22] Mit interessanter geographischer Völkerverteilung noch vor der Eroberung Asiens durch Alexander verfaßt (vgl. auch *Rhet.* 1360 a 33). Griechenland als in Mitte gelegen auch *H* 7, 27 b 29 nach Gedanken des Hippokratikers in *π. ἀερ. ὑδ. τοπ.*



[23] E. v. Ivanka, *Die Aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexander des Großen* (Budapest 1938), vgl. U. Kahrstedt Or. Lit. Zt. 1939, 724 f. Daß *H* 1–12 nicht zum *Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων* gehört (Diog. Laert. 5, 22), ergibt sich aus unserer Zeitansetzung.

[24] Wie die Anfangsbetrachtung 31 b 26 ff. auf die *Eud. Eth. B* 11, 1227 b 19 ff. Bezug nimmt, hat Jaeger 298 gezeigt. Für *H* 14, 33 a 21 dagegen lieferte die Mittlere Ethik, die ich Hermes 69 (1934) postulierte (aus der Zeit vermutlich auch um 335), wie aus *Magna Mor.* 1208 a 13 zu erschließen ist, einen entsprechenden Satz.

ἐπιστήμη, προαίρεσις oder (*H* 15, 34 b 25) *ἐπιμέλεια*. Um es kurz zu sagen: Auf *H* 13, 32 b 8f. *τὴν μὲν τοίνυν φύσιν οἵους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλοντας εὐχειρώτους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ, διωρίσμεθα πρότερον* (*H* 7, 27 b 36) folgte ursprünglich *H* 15, 34 b 8 *λοιπὸν δὲ θεωρῆσαι πότερον παιδευτέοι τῷ λόγῳ πρότερον ἢ τοῖς ἔθεσιν*. Jetzt wird von 34 b 5 mühsam – dreimal steht *πρότερον* – der alte Zusammenhang wieder erreicht. 32 b 10 schafft sich mit dem Wort *παιδεία* den Übergang zu Kapitel 14. Aber die inhaltliche Behandlung der *παιδεία* der *ἄρχοντες* und *ἀρχόμενοι* kommt zu früh, wir stehen ja erst in der Beurteilung der formellen Faktoren *ἔθος* und *λόγος*, deren Zusammenspiel der anthropologische Aufbau erklären soll, und H 16 beginnt dann richtig von unten mit dem Körperlichen. Die Fragestellung *ἄρχοντες – ἀρχόμενοι* nimmt wieder *Γ* 4, 77 a 16. 26 auf. Und auch für 33 a 3, wo *πρῶτοι λόγοι* zitiert sind, ist an *Γ* 6, 78 b 32ff. zu erinnern, im folgenden an *Γ* 4, 77 b 3ff.; 77 a 22. Im Hinblick auf die *Γ*-Problematik vergißt Aristoteles 32 b 29ff., 33 a 4, b 28 (wie schon in *H* 3, 25 a 28), daß er es eigentlich mit den idealen Menschen der *ἀρίστη πολιτεία* zu tun hat. Die Seelenteilung 33 a 16ff. ferner ist Dublette zur alten in 34 b 17ff. Entsprechend dem Interesse für *θεωρία* und *πρᾶξις* auch *H* 3, 25 b 17ff. wird nun ein *πρακτικὸς* und *θεωρητικὸς λόγος* unterschieden. Wieder wie in *H* 2, 24 b 7 wird das Herrschaftsideal nach außen (*κρατεῖν ἐπὶ τὸ τῶν πέλας ἄρχειν*) abgelehnt, «Innenpolitik» empfohlen. Vgl. auch 34 a 2 und 24 b 38. In *H* 15, 34 a 11 ist wieder an die Ausgangsfrage von *H* 2, 24 a 5 erinnert. Hübsch, daß nun für die ersehnte *σχολή* und *διαγωγή* im Frieden auch Tugenden für notwendig erachtet werden, wie Besonnenheit und Gerechtigkeit, (34 a 30) *οἷον εἴ τινές εἰσιν, ὥσπερ οἱ ποιηταί φασιν, ἐν μακάρων νήσοις· μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅσον μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ*; anders hatte er im *Protreptikos* geurteilt, fr. 58 R.; 12 W. Und gelehrte Zitate, Skylax 32 b 24, Thibron 33 b 18, (mit Ironisierung der Spartaner wie 34 a 41 nach *H* 2, 24 b 8) passen zum spätern Aristoteles[25].

Bis *Θ* 3 läuft dann die alte *ἀρίστη πολιτεία* weiter. In *Θ* 4a (bis 38 b 38) ist die Polemik gegen die kriegerische Erziehung im Sinne der eben genannten Stellen; *εἴρηται πολλάκις*[26] 38 b 14 geht insbesondere auf 34 a 41. Spätzeichen mag wieder die ethnographische Bemerkung 38 b 21 ff. sein.

Nachdem in Kapitel 6 der dreifache Sinn der Musik als Spiel und Erholung, als Erziehungsmittel, als Lebensverschönerung dargelegt war, gegen Platon, für den die drei Aufgaben in die eine ethische der richtigen seelischen Stimmung aufgehen, folgt Kapitel 6 wieder eine ganz unplatonische Frage, ob man die Musik selbst ausüben soll. Zu fürchten ist die Gefahr der *βαναυσία* (vgl. auch *Θ* 5, 39 b 9 und für die artes liberales *Θ* 2, 37 b 15). Es kommt auf Auswahl der Melodien, Rhyth-

[25] Ganz richtig hat schon Gohlke 76, 106 wenigstens Kap. 14 wegen der andern Seelenteilung als in Kap. 15 Ende für später angesehen.

[26] Solche Zitate können an sich leicht nachträglich eingesetzt werden; aus Zeitgründen kann *Θ* 3, 37 b 30 weder auf *B* 9, 71 b 5, noch auf *H* 14, 33 a 41 oder *H* 15, 34 a 14 gehen; allerdings auf einen verlorenen Teil der *Eud. Eth.* (vgl. *Nik. Eth. K* 7, 1177 b 4).

men und Instrumente an, entgegnet Aristoteles. Da mag in 41 a 21ff. mit *ἔτι*, dann *προσθῶμεν* eingeführt ein Zusatz über die Verwerflichkeit der Flöte vorliegen, bis 41 b 1. Ein höchst interessantes Stück Kulturgeschichte über dieses Instrument, das in alter Zeit geschätzt war, ist gegeben; *ἀρχαίων* 41 a 39 paßt nicht zu *ὑπὸ τῶν ἀρχαίων μεμυθολογημένον* 41 b 2.

Kapitel 7 hat oft schon Anstoß erregt[27]. Es handelt von der Auswahl der Melodien und Harmonien und ist als solches vorher angezeigt. Es könnte auch alt sein: 41 b 32–38 (*χάριν*), 42 a 1–4 (*ἐνθουσιαστικαῖς*) und 16–30 (*πρότερον*). Der Rest aber über die Katharsis kann schon deswegen nicht zum ältern Bestand gehören, weil nun eine neue Einteilung des Musikzweckes vorliegt: Erziehung, Katharsis, Lebensverschönerung zusammen mit Erholung[28]. Schon *Θ* 6, 41 a 23 ist die Katharsis mit der Ausschaltung des Flötenexkurs der alten Fassung von *Θ* genommen. Von 42 a 30 scheint ein späterer Nachtrag vorzuliegen. Unter den *κοινωνοὶ τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβῆς καὶ τῆς περὶ τὴν μουσικὴν παιδείας* 42 a 31 wird Aristoxenos gemeint sein, wie auch 42 b 8. 24, und möglicherweise 41 b 28 (*μουσικῶν ἐνίους*). Er kann 335, um welche Zeit wir die Einschübe in *HΘ* setzen, schon auf Aristoteles anregend gewirkt haben. Daß Aristoxenos früh schrieb, bemerkt Jaeger Sitz.ber., Berlin 1928, 31 Anm.; vgl. auch F. Wehrli, zu Aristoxenos fr. 1–9. Er hat Aristoteles die pythagoreische Katharsislehre, die die von Platon verworfene Tragödie zu retten erlaubte (G. Finsler, *Platon und Aristotelische Poetik*, 1900, 120) nahegebracht. Inwiefern der Begriff – bei Aristoxenos fr. 26 W. bezeugt – von Aristoteles neu gefaßt wurde, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Ohne die analytische Fragestellung hat den Einfluß des Aristoxenos im wesentlichen richtig M. K. Lienhard, *Zur Entstehung und Geschichte von Aristoteles' Poetik*, Diss. Zürich 1950, 54ff. eingeschätzt. – Das erwartete Kapitel über die Rhythmenauswahl fehlt. Vielleicht war es unhaltbar, als Aristoteles tiefern Einblick in das Musikalische durch Aristoxenos bekam. Ob er wirklich die *ἀρίστη πολιτεία* weiter geführt hat, wissen wir nicht; vgl. oben S. 67.

Aus unseren Beobachtungen ergibt sich einmal, daß der Idealstaatsentwurf von 345 später, 335, dem frühesten Datum, an dem wir mit dem Einfluß des Aristoxenos rechnen können, nicht aufgegeben war, wenn er planmäßig erweitert wurde, ferner, daß die Arnimsche Konstruktion zusammenfällt, nach der *HΘ* das letzte Wort des Aristoteles zur Politik ist; das ist schon deswegen nicht möglich, weil diese Bücher aus zwei Schichten verschiedener Zeit bestehen. Inhaltlich sind die Einschübe in *HΘ* origineller als der Grundstock, weniger bestimmt vom bedrükkenden Schema von Platons Gesetzen; erinnert sei an die Diskussion über den

[27] Es ist z. B. von Busse Rh. Mus. 77 (1928) 42 als später Nachtrag des Aristoteles bezeichnet worden. Daß in *Θ* 7 alles Zusatz scheint, was mit der Katharsislehre zusammenhängt, bemerkt kurz Gohlke 108.

[28] Der eigenartigste Fall ist der von Jaeger 368ff. entdeckte Einschub von Kap. 8 ins *Λ* der *Metaphysik*. Der Einschub fällt durch die im sonstigen *Λ* nicht vorgesehene Lehre von der Vielzahl der unbewegten Beweger, durch den breitern Stil und die Berufungen auf frühere Gelehrte heraus. Die gegensätzliche Meinung von Ph. Merlan in Traditio 4 (1946) hat mich nicht überzeugt.

ξενικὸς βίος, die Stellung zur kriegerischen Außenpolitik, an das Theologicum über die göttliche *πρᾶξις*, an die pythagoreische Katharsislehre in einem Zusammenhang, der häufige Berufung auf Fachmusiker zeigt, ferner an die Beiziehung ethnographischen Materials, kulturgeschichtliche Seitenblicke wie im Flötenexkurs. Zwar hat die weite Aufgeschlossenheit des alten Platon sich auch kulturhistorischen Überlegungen geöffnet, am großartigsten in den *Gesetzen* Buch 3, aber Aristoteles ist nur zögernd gefolgt, im letzten war er eine unhistorische Natur, erst bei seinen Schülern brechen kulturgeschichtliche Interessen stärker hervor[29].

Es ist schon bemerkt worden, daß die Einschübe in *HΘ* sich auf *Γ* berufen, ja daß *Γ* zur Zeit der Einschübe abgefaßt und *HΘ* vorangestellt wurde und daß damals auch *A* fertig war[30]. Der originelle Charakter von *Γ* paßt zu dem der Einschübe in *HΘ*. Auf den Zusammenhang z. B. *H* 3, 25 b 10ff. mit *Γ* 13, 84 a 5ff.; *Γ* 17, 88 a 28 ist aufmerksam gemacht worden[31]. Die beiden Stellen des *Γ* gehören zur ausführlichen Erörterung über die eventuelle politische Überlegenheit eines Einzelnen (*βασιλεία*, die ja in *Γ* 14–16 breit behandelt wird, zusammen mit der *νόμος*-Frage, z. T. nach dem Vorgang von Platons *Politikos*; zu *Γ* 16, 87 a 29 vgl. *Protrept.* 39, 15) oder einer Gruppe (*ἀριστοκρατία*) im Verhältnis der summierten Intelligenz in einer Demokratie. Ein anderer interessanter Komplex findet sich *Γ* 4 mit der Unterscheidung der *ἀρετὴ σπουδαίου πολίτου* von der höhern *ἀρετὴ σπουδαίου ἀνδρός*, die identisch ist mit der *ἀρετὴ σπουδαίου ἄρχοντος*. Das hohe Politikerideal des platonischen wissenden Politikos bricht hier hindurch, das zugleich nicht unbeeinflußt ist von der realistisch-sophistischen Auffassung, daß z. B. auch die *σωφροσύνη* von Mann und Frau geschieden sind, 77 b 20; gleichzeitig *A* 13, 60 a 20ff. mit Berufung auf den Sophisten Gorgias. – Dazwischen steht die Aufstellung der 6 klassischen Verfassungen, auch sie mit Berücksichtigung des platonischen *Politikos* gegeben. Von Einschüben abgesehen, auf die wir kommen, halten wir den Bau von *Γ* nicht so gestört wie v. Arnim, der in seinem Grundstock den ältesten Teil der aristotelischen Politik sieht.

Aber wir haben noch nicht über den zusammenhängenden Block *Δ*-*Z* gesprochen. Nun, ihn zitieren auch die Einschübe in *HΘ* nicht, er war eben noch nicht verfaßt, nicht zwischen *Γ* und *H* gestellt. Er wird erst Anfang der zwanziger Jahre angefangen worden sein. Die *συνηγμέναι πολιτεῖαι* (*Nik. Eth.* am Schluß 1181 b 18) sind nicht nur für eine geplante Endredaktion unserer *Politik* Material, sondern

[29] Wie der alte Platon sich von Demokrits Kulturgeschichte anregen ließ, legt K. Reinhardt Hermes 47 (1912) 500ff. dar (so erklärt sich etwa *Gesetze* 679a über *πλαστικαὶ* und *πλεκτικαὶ τέχναι* ∼ Lukrez 5, 1350). Die naive Tugend und Glücklichkeit des Urstandes (*Gesetze* 679 b c) ist dann von Dikaiarch in seinem *Βίος Ἑλλάδος* ausgemalt worden (bei Porphyr. *De abst.* 3, 2f. = fr. 49 Wehrli; Nachhall bei Seneca *Ep.* 90, 41ff.). Sein Entwicklungsschema Kräuternahrung – Jagd und Weide – Ackerbau hat auch Hekataios von Abdera bei Diodor 1, 43 übernommen.

[30] Kleines kulturhistorisches Stück *Γ* 15, 86 b 8ff.; darüber H. Ryffel, *Μεταβολὴ πολιτειῶν*, Noctes Romanae 2, 175. Die Reihenfolge *οἰκία* – *κώμη* – *πόλις A* 2, 52 b 9ff. hat ihr Gegenstück bei Platon 627a, und er hat 680 b dasselbe Homerzitat wie Aristoteles a 22.

[31] Auch z. B. *Γ* 17, 88 a 38 über das *φύσει δεσποστόν* (Sylburg für *δεσποτ*[*ικ*]*όν*) gehört mit *H* 2, 24 b 37 zusammen.

schon im Block Δ-Z benutzt; die Abfassung der *Ἀθηναίων πολιτεία* fällt zwischen 329/8 und 327/6 (Jaeger 350). Die Disposition des Blockes ist uns Δ 2, 89 b 12ff. und z. T. Δ 13, 97 b 29 ff. gegeben.

1. Die Unterarten der Verfassungen, besonders der Demokratie und Oligarchie, ausgeführt Δ 1–7.
2. Die beste Verfassung nach der *ἀρίστη πολιτεία* (Gesichtspunkt schon von Platon *Gesetze* 739a), Δ 11.
3. Die Umstände für die Wahl einer der historischen Verfassungen, Δ 12f.
4. Die Einrichtung der Unterarten von Demokratie und Oligarchie, Z.
5. Die Gründe für Untergang und Erhaltung der Verfassungen (Gesichtspunkte schon von Platon *Gesetze* 683b), E.

Die Ausführung stellt Punkt 4 erst nach Punkt 5 und setzt an den Platz des 4. Dispositionspunktes einen besonderen Punkt: Die Erscheinungsformen (*τρόποι*) der drei staatlichen Gewalten (Δ 14–16). Die Unterschiede in den Erscheinungsformen bestimmen die verschiedenen Unterarten der Demokratie und Oligarchie; der Punkt gehört also mit dem jetzigen Z eng zusammen. Z Anfang rekapituliert Δ 14–16 und E, und auch Z 8, 21 b 6 weist auf Δ 15, 99 a 34. Wenn die Dispositionsangabe Δ 2, 89 b 12ff. dem nicht entspricht, wird nicht ein Versehen vorliegen, sondern der Plan ist nachträglich leicht geändert worden.

Es läßt sich nun nachweisen, daß der Block Δ-Z (oder sein erster Teil) zweimal vorgetragen wurde. Einmal für sich, dann als Fortsetzung von Γ, das also in diesem Augenblick von $H\Theta$ gelöst wurde. Aus dieser Verbindung von Γ mit Δ ergeben sich Folgen für Δ wie für Γ. Aristoteles schob Δ 2 a ein (bis 89 b 12 *ἀφείσθω τὰ νῦν*) unter Bezug auf Γ und mit der Fiktion, daß dort von den 6 klassischen Verfassungen *βασιλεία* (was stimmt) und *ἀριστοκρατία* (wovon wenigstens mit gewissem Nachdruck gesprochen wird) gehandelt sei. Es sei nun noch über Politie (in Γ die Edelform der Demokratie), Oligarchie, Demokratie und Tyrannis zu sprechen. Für die Demokratie und Oligarchie lag die Sache einfach; sie waren mit ihren Unterarten unter Punkt 1 der Hauptdisposition von Δ-Z besprochen. Eingefügt werden mußte Kapitel 8 *λοιπὸν δ' ἐστὶν ἡμῖν περί τε τῆς ὀνομαζομένης πολιτείας εἰπεῖν καὶ περὶ τυραννίδος*, und es folgt elegante Ausrede über diese etwas seltsame Reihenfolge (vgl. Δ 2, 89 a 35 *λοιπὸν περὶ πολιτείας διελθεῖν* usw.). Für Unterarten, im Sinne des 1. Dispositionspunktes, war bei dieser musterhaften Verfassung, der Politie, nicht viel zu bieten, dafür bedenkt sie Aristoteles mit der Fragestellung, die ihm unterdessen in den Kapiteln über die drei Gewalten vertraut worden war, Kapitel 9; nach der Ankündigung des Inhaltes von Z (Δ 2, 89 b 20) und bei deren Ausführung dachte er nur den Bau von Demokratie und Oligarchie zu behandeln. Leichter war es Kapitel 10 die Tyrannis in Unterarten zu teilen[32]. Aber da kam Aristoteles auf den Gedanken, auch das Königtum auf-

[32] Daß Δ 8–10 nachträglich eingeschoben ist, habe ich schon in der schlecht korrigierten Miszelle Philologus 89 (1934) 250 ff., die ich nur wenig zu ändern brauche, dargelegt. Auch Gohlke 93 nimmt es an.

zuteilen; das mußte *Γ* 14f. geschehn, in Kapiteln, die, wie schon Jaeger 305f. Anm. 1 empfand, nachträglich aufgeschwemmt sind. Als Zusätze wird man *Γ* 14. 84 b 36 – 15, 86 a 7 und *Γ* 15, 86 b 22 – 16, 87 a 10 bezeichnen, ferner die Zusammenfassung *Γ* 17, 88 a 30f. (*τίνας . . . πῶς*)[33], Einschub ist in *Γ* auch Kapitel 5: das wird schon dadurch nahegelegt, daß *Γ* 5, 78 a 40 *πότερον . . .* die Rekapitulation von *Γ* 4 *πότερον . . .* ringförmig wiederholt[34]. *Γ* 5, 78 a 28 *ἔν τισι δημοκρατίαις* verrät, daß schon das Ergebnis des 1. Dispositionspunktes des *Δ*-Komplexes bekannt ist. Das thebanische Beispiel vorher stammt aus der *Θηβαίων Πολιτεία* wie im späten *Z* 7, 21 a 28. Die *πολιτεία ἣν καλοῦσιν ἀριστοκρατίαν* gehört zu *Δ* 7, wo die ideale Aristokratie und die gemeinen Nebenformen (unter Nennung auch der verwandten «Politie») einander gegenübergestellt sind. Allerdings entsteht da eine kleine Schwierigkeit. Im ursprünglichen *Δ*-Block, der noch nicht mit *Γ* verknüpft war, erwartet man nicht einen Hinweis auf *Γ* 4 und 13, wie er in *ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις Δ* 7, 93 b 2 vorzuliegen scheint. Nun ist *Δ* 7 ein Anhängsel zur Behandlung der Unterarten der Demokratie und Oligarchie, die im 1. Dispositionspunkt nach *Δ* 2, 89 b 13, *Δ* 13, 97 b 30 einzig genauer betrachtet werden sollten. *Δ* 7 könnte also erst später eingefügt sein, als Aristoteles im Buch *E* neben Demokratie und Oligarchie auch gemeine Aristokratie und Politie zu berücksichtigen für gut fand (z. B. *E* 1, 01 b 9; 3, 03 a 2ff.; 4, 04 a 18ff.; 6, 06 b 11; 7, 07 a 6ff.; 8, 08 a 3). Doch *Δ* 11 nennt die eben behandelten – Kapitel 8–10 sind ja später – Aristokratien, und das Viererschema der Verfassungen *Δ* 7, das auch weiter in den Büchern *Δ*–*Z* vorausgesetzt ist und auch *Rhet.* 1365 b 29 begegnet, ist nicht das klassische Sechserschema von *Γ* 6ff.; so mag das Zitat 93 b 2 erst bei der zweiten Vorlesung beigefügt sein; da es ohnehin nicht ganz paßt – der Gegensatz *ἁπλῶς – πρὸς ὑπόθεσιν* findet sich im *Γ* nicht, wohl aber im alten *H* 9, 28 b 38 – könnte man vermuten, daß es ursprünglich hieß *ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις* (vgl. *Γ* 6, 78 b 31). Sollte etwa auch das merkwürdige Zitat *Δ* 3, 90 a 24 darauf gehen (zum Inhalt *Rhet.* 1360 a 23)?

Mit der doppelten Lesung des *Δ*-Blockes hängen wohl auch die Dubletten im 1. Dispositionspunkt *Δ* 3–6 zusammen. Kapitel 3 stellt mit anderer Methode als *Γ* 6ff. fest[35], daß es verschiedene Verfassungen gibt, nach dem Anteil an der Regierung, den sich die verschiedenen Teile, Arme, Reiche usw., sichern. Das Hauptanliegen, daß auch Unterarten der Demokratie und Oligarchie bestehen, wird *Δ* 4, 90 b 22 in Worte gefaßt, dann nochmals 91 b 14 (vgl. *Δ* 13, 97 b 30) und die verschiedenen *εἴδη δήμου καὶ τῶν λεγομένων γνωρίμων*[36] sollen nun formbestim-

[33] Man kann sich fragen, ob auch die breite historische Erörterung des Ostrakismos *Γ* 13, 84 a 22 bis 84 b 25 erst später fällt.

[34] Der Einschub aus dem formalen Grund von v. Arnim 47 erkannt; er durfte nur nicht in der zweiten Rekapitulation, die deutlich auf den Inhalt von Kap. 5 Bezug nimmt, die ältere sehn.

[35] Da mit *Δ* ursprünglich eine neue Abhandlung begann, ist das nicht störend, so wenig wie die teilweise Deckung von *Δ* 4 und *Γ* 8.

[36] Das Wort *γνώριμοι* im Sinn der Vornehmen kommt nur in Block *Δ*–*Z* und *B* in der *Politik* vor. – Wenn hier *εἴδη*, weil die *εἴδη δημοκρατίας* im Blick sind, an andern Stellen *μέρη* steht, ist für die Nähe beider Begriffe auf Platon *Politik* 263 b 7 zu weisen.

mend für die Unterarten sein. Es bleibt auffällig, daß Aristoteles das Prinzip nicht durchführt. Nur bei der ersten Unterart 6, 92 b 25 wird von der Bauerndemokratie gesprochen, auch später *Δ* 12, 96 b 28, *Z* 4, 18 b 9, und da ist 19 a 19 als zweitbeste Demokratie die der Hirten genannt; noch etwas weiter ist das Prinzip benutzt *Z* 1, 17 a 25 ff. Aber sonst sind in *Δ* 5 und 6 selber 4 Demokratie- und 4 Oligarchiearten nach dem Umfang der Berechtigten[36a] und der Stellung zum Gesetz unterschieden. Und Kapitel 6 ist reine, wohl spätere Dublette von *Δ* 4, 91 b 15 und *Δ* 5[37]. Mit der Dublette von Kapitel 6 darf die nachträgliche Erweiterung *Δ* 4, 90 b 23 nach *λέγωμεν* bis 91 b 16 *λέγωμεν* zusammengehören. Sie will ein neues Prinzip für die Vielfalt der Verfassungsformen, demgegenüber die groben Sammelnamen Demokratie, Oligarchie usw. nutzlos werden, aufstellen; die Kombination (*σύζευξις*) der Unterschiede in den notwendigen Teilen einer Stadt – so lautet wie *Δ* 3, 89 b 28 der Ausdruck – in Analogie zur Kombination der Unterschiede in den notwendigen Teilen Mund, Magen, Ohr, Gehwerkzeug beim Lebewesen, wie mit aufschlußreichem biologischem Vergleich gesagt wird, sollte die Mannigfaltigkeit der Staatsformen erklären (90 b 37 f.). Doch wird dieses Prinzip, das in *Δ* 14 f. und *Z* in der Kombination der staatlichen Gewalten ein Gegenstück hat, noch weniger ausgenützt als das vorher genannte[38]. Und so lenkt die Ausführung, die Unterbrechung 91 b 15 durch *πρότερον* verwischend (Anm. 21), zu der älteren Unterteilung hin.

Wenn *Γ* ursprünglich nicht vor *Δ* stand, dürfte es in den alten Teilen auch nicht zitiert sein[39]. Wieder macht eine Stelle *Δ* 3, 90 a 1–3 eine Ausnahme; aber hier scheint, sprachlich flüchtig, nachträglich auf *Γ* 13 verwiesen zu sein: *ἡ κατ' ἀρετὴν* (*διαφορά*) *κἂν εἴ τι δὴ τοιοῦτον ἕτερον εἴρηται πόλεως εἶναι μέρος ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀριστοκρατίαν* usw. ist bestimmt durch das passendere *Δ* 4, 91 b 27, und sachlich steht in *Γ* 13 von *ἀναγκαῖα μέρη* nichts, wohl aber im genannten Einschub *Δ* 4, 90 b 37 ff.

Es ergeben sich im ganzen folgende Stadien der *Politik*:

a)	*HΘ* ohne Einschübe	um 345
b)	(*A*)*Γ* (ohne Erweiterungen) *HΘ* (mit Einschüben)	um 335
c)	*Δ*–*Z* ohne Verbindung mit *Γ*	329–326
d)	(*A*)*Γ* (mit Erweiterungen) *Δ* (mit Einschüben und Dubletten)	um 325

[36a] Dies eher in Fortsetzung der Erklärung der verschiedenen Oberarten in *Δ* 3, 90 a 8.

[37] Die Dubletten sind natürlich längst bemerkt (durch *Δ* 6, 92 b 22 *τοσαῦτα* statt *πλείω* werden sie nicht ganz deutlich), vgl. W. Siegfried, *Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles* (Zürich 1942) 72 ff., Gohlke 94.

[38] An der schon genannten Stelle *Z* 1, 17 a 22 ff. wird das Bestehen von *πλείους δημοκρατίαι* auf die Verschiedenheit der Demosteile und auf die neu eingeführte Kombination von demokratiegemäßen Formen bei den drei Gewalten, nicht auf die Kombination der notwendigen Teile der Stadt zurückgeführt.

[39] Bei den leichten Rückweisen auf *Γ* im späten *E* 1, 01 a 28; b 36 braucht man sich nicht aufzuhalten. Etwa aber in *Δ* 3, 90 a 1 wie in *Δ* 7, 93 b 2 Verweise auf *H* zu sehen, derart, daß Aristoteles, bevor er *Γ* und *Δ* zusammenband, die Folge (*A*)*ΓHΘ* (ja unvollendet!) *Δ*–*Z* anerkannte, ist z. B. wegen des in Anm. 35 Bemerkten unmöglich.

Zweifelhaft bleibt die Stellung von *B*. Jaeger hat den Gesetzgeberkatalog *B* 12 spät gesetzt (Sitz.ber. Berlin 1928, 31 Anm.), sah Aristoxenos (was zu unserer Auffassung von *Θ* 7 paßt), ja auch Dikaiarch benutzt. Nun aber verwendet auch *B* 6, 65 b 29ff. ganz die Dispositionspunkte des *Δ*–*Z*-Blocks. Oder *B* 11, 73 b 18 betreffs der Karthagerverfassung gehört zu *Z* 5, 20 b 4. Die Kritik gegen den Militärstaat Spartas ist noch heftiger als in den Einschüben des *HΘ*. Ganz neue Erfahrungen scheinen nachzuklingen, und v. Arnim 113 hat ingeniös *B* 9, 70 b 12 das verdorbene *ἐν τοῖς ἀνδρίοις* in *ἐν τοῖς Ἀντιπατρείοις* korrigiert und an die Ereignisse von 331/30 erinnert. Zeitlich würde das zu unserer Ansetzung des *Δ*–*Z*-Blockes passen. Wir verfolgen nicht die Möglichkeit, daß es in *B* auch ältere Teile gibt. Noch zur Zeit des *B* scheint Aristoteles seinen Idealstaat im Auge zu haben, wie nicht nur aus dem Beginn von *B* 60 b 27, sondern auch aus den Vorzitaten 65 b 17, 66 a 25, 72 a 26, hervorgeht. Freilich auch *Δ* 1, 88 b 13. 22. 25 ist die *ἀρίστη πολιτεία* mit als Thema des Staatstechnikers genannt und insofern könnte *B* Vorbau des *Δ*–*Z*-Blockes sein, wie er es ja auch, mit welchen Veränderungen immer, für die in *Nik. Eth.* 1081 b 16 angezeigte Schlußredaktion der *Politik* ist. Aber daß die Idealverfassung immer mehr in den Hintergrund tritt, ist offenbar; schon die zweitbeste Verfassung in *Δ* 11 ist an der historischen Verwirklichung unter Solon orientiert. Wie Aristoteles in der *Tiergeschichte* nicht organisch das Ganze eines Lebewesens beschreibt, sondern die Teile der Tiere und ihre mannigfache Kombination, so reizen ihn beim Staat immer mehr die unendlichen Kombinationsmöglichkeiten seiner Teile, die je nachdem zur Erhaltung oder zum Untergang führen, ja er kann sich auf diesem Gebiet als Demiurg fühlen, der eingreifend besonders in die historischen Hauptformen Demokratie und Oligarchie durch geschickte neue Mischung, durch richtige Selektion der *σοφίσματα* in Anpassung an die Bevölkerung lebenskräftige Formen erzeugt. Nicht daß er selber politisch sich betätigte, aber ein Buch nicht nur für Betrachter, sondern für politische Täter sollte der Block *Δ*–*Z* sein. Er hatte am Ende des Lebens nach Vollendung der *Nik. Eth.*, wie schon bemerkt, auch die *Politik* neu herauszugeben geplant. Er hätte da z. B. den Namen Politie, den er auch in der *Eud. Eth.* gebraucht hatte (1241 b 30), durch den der Timokratie ersetzt (*Nik. Eth.* 1160 a 33ff.). Wichtiger aber ist folgendes: Wie er schon in den Spätteilen der erhaltenen *Politik* den Ausdruck *ἀρίστη πολιτεία* u. ä. in relativem Sinne braucht (*Z* 1, 17 a 14; 4, 19 a 4, *Δ* 11, 95 b 35; 96 b 2, vgl. *Δ* 14, 97 b 39), so auch, wie es scheint, in der Ankündigung des Inhaltes der neuen *Politik*, *Nik. Eth.* 1181 b 21: *θεωρηθέντων γὰρ τούτων* (auf Grund des eben wiedergegebenen Inhalts) *τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν, ποία πολιτεία ἀρίστη καὶ πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα*. Erst jetzt wäre der alte Idealstaatsentwurf ausgeschieden worden[40].

[40] Dem Formulierten war ganz nah O. Immisch, Rh. Mus. 84 (1935) 61. – Auch die endgültige Ethikredaktion übernimmt nicht mehr Erörterungen über *τύχη* und *φύσει ἀγαθά*, die im letzten Buch der *Eud. Eth.* stehen.

Poètes et grammairiens

Recherche sur la tradition scolaire d'explication des auteurs

Par Denis van Berchem, Genève

Du commentaire virgilien de Donat, nous avons conservé la dédicace, sous forme de lettre, la vie de Virgile et l'introduction aux Bucoliques. Vie et introduction nous sont présentées comme les éléments obligés de la préparation à la lecture d'un auteur: *quoniam de auctore summatim diximus, de ipso carmine iam dicendum est, quod bifariam tractari solet, id est ante opus et in ipso opere: ante opus titulus, causa, intentio ...; in ipso opere ... numerus, ordo, explanatio*[1]. Sous la rubrique *titulus*, Donat place, outre la justification du choix par l'auteur de son titre, la discussion éventuelle de l'authenticité de l'ouvrage. La rubrique *causa* embrasse, elle aussi, deux questions: 1. l'origine du genre poétique auquel appartient l'ouvrage envisagé, et nous avons alors un aperçu historique, un «aition»; 2. les raisons qui ont incité l'auteur à pratiquer ce genre de préférence à d'autres. Cette deuxième question nous semble en rapport étroit avec celle qui fait l'objet de la troisième rubrique, *intentio*, le but du poète. Quand Donat considère les Bucoliques au double point de vue du *numerus* et de l'*ordo*, on voit bien, puisqu'à cet égard le recueil des églogues ne pose aucun problème, qu'il s'acquitte d'une formalité. C'est à l'*explanatio*, aujourd'hui perdue, qu'il réserve toute sa sollicitude.

En abordant de la sorte son auteur, Donat observe visiblement un schéma traditionnel. Les termes qu'il emploie (*tractari solet*) suffisent à le prouver. Ce schéma reparaît, à peine modifié, chez Servius: *in exponendis auctoribus haec consideranda sunt: poetae vita, titulus operis, qualitas carminis, scribentis intentio, numerus librorum, ordo librorum, explanatio*[2]. A en juger par la façon dont il la développe, la notion de *qualitas*, chez Servius, ne diffère pas essentiellement de celle de *causa* qui occupe, chez Donat, une place correspondante. Les aspects caractéristiques d'un genre poétique n'apparaissent en effet que dans la perspective historique des œuvres qui le représentent. L'intérêt du préambule de Servius est de nous montrer l'application de ce schéma à l'épopée de Virgile. Ici encore, comme ni le nombre des livres de l'Enéide, ni leur succession n'ont jamais donné lieu au moindre doute, le développement des points *numerus* et *ordo* trahit l'application mécanique d'un schéma qui n'a pas été spécialement conçu pour Virgile.

Ce schéma reçu et observé par Donat et par Servius, d'où vient-il ? Notre premier vœu serait de pouvoir remonter dans la succession chronologique des commentaires de Virgile. Donat ne dit-il pas lui-même, dans sa lettre à Munatius, qu'il a puisé

---

[1] *Vitae Vergilianae* ed. Brummer (Leipzig 1912) p. 11.
[2] Ibid. p. 68; Serv. *In Aen.* Thilo (Leipzig 1881) p. 1.

la matière de son ouvrage dans des commentaires antérieurs (*inspectis fere omnibus ante me qui in Vergilii opere calluerunt*)? Mais tous ces commentaires se sont perdus, et s'il nous arrive de recueillir, ici ou là, par bribes, des observations attribuées à Hygin, Cornutus, Probus ou Asper, nous ne saurons jamais comment ces auteurs s'y étaient pris pour introduire leur ouvrage. La perte ne serait pas grave si, à défaut de commentaires latins sur Virgile, nous disposions de commentaires grecs sur Homère. En effet, de même que la science grammaticale des Latins est une adaptation de celle des Grecs, les commentaires virgiliens reflétaient, eux aussi, dans une large mesure, les commentaires consacrés aux œuvres correspondantes d'Homère, d'Hésiode, d'Apollonius et de Théocrite[3]. Il y a donc toutes les chances pour que le schéma, adapté d'une façon un peu artificielle aux œuvres de Virgile, ait été appliqué, bien avant Donat et Servius, à ses modèles. Malheureusement, du côté grec, la situation est pour nous moins favorable encore que du côté latin. A part les scholies, qui sont des extraits de commentaires et qui, par conséquent, ne comportent pas d'introduction, nous n'avons de complet que les seuls commentaires d'Eustathe, du XIIe siècle après J.-C.

Considérons néanmoins le préambule du commentaire de l'Iliade. Après un éloge prolixe d'Homère, source de tout savoir et de toute éloquence, et des indications sur le but et la méthode d'Eustathe, nous découvrons[4]

a) une définition de la poésie en général, de l'épopée en particulier·

b) des données biographiques sur Homère;

c) un jugement sur la valeur comparée de l'Iliade et de l'Odyssée, une justification de leur titre et du but du poète. Eustathe se défend de vouloir reproduire en détail les introductions plus développées de ses prédécesseurs[5], si bien qu'il n'en retient le plus souvent que des têtes de chapitre. Si nous comparons son préambule à celui de Donat, nous voyons qu'ils s'accordent pour faire une place à la vie du poète, d'une part, pour traiter d'autre part du titre et du but de ses ouvrages. L'«aition» littéraire que Donat faisait figurer sous la rubrique *causa* est absorbé, chez Eustathe, dans les considérations générales sur la poésie. Quant au nombre et à l'ordre des chants homériques, l'évêque byzantin ne paraît pas avoir jugé utile de s'y arrêter. Ainsi le schéma de Donat et de Servius apparaît-il tronqué chez Eustathe.

Faut-il désespérer de lui trouver des équivalents plus exacts? Non, si nous consentons à sortir momentanément du domaine de la poésie. Il revient en effet, sous une forme presque identique, chez les rhéteurs[6]. Dans un petit ouvrage d'introduction à la lecture du *Περὶ ἰδεῶν* d'Hermogène, dû vraisemblablement à un certain

[3] Voir les observations d'Ed. Fraenkel, dans JRS 39 (1949) 151 ss., sur l'Editio Harvardiana de Servius.

[4] Ed. Stallbaum I (Leipzig 1827) 3, l. 38 ss.

[5] Ibid. p. 3, l. 11: *ὅσα μὲν οὖν ἐκ προθύρων οἱ σοφοὶ τῆς Ἰλιάδος προγράφουσιν, ἐξ ἐκείνων ἀναλεκτέον*; cf. p. 4, l. 35 et alibi.

[6] Egalement chez les commentateurs byzantins d'Aristote, d'après Brinkmann, dans Rh. Mus. 61 (1906) 117. L'application généralisée du schéma étant suffisamment démontrée, nous avons renoncé à en poursuivre toutes les apparitions.

Phoibammon (Ve–VIe siècle)[7], il est fait allusion à l'étude préalable (*προθεωρία*) par laquelle débutait habituellement l'explication d'un livre, «surtout lorsque ce livre intéressait un art»[8]. Les points à envisager sont les suivants: *σκοπός* (Donat, *intentio*), *χρήσιμον*, *τίς ἡ ἐπιγραφή* (*titulus* 1), *εἰ γνήσιον* (*titulus* 2), *τίς ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως* (*ordo*), *ἡ εἰς τὰ μέρη τομή* (*numerus*). Le traité le plus célèbre et le plus étudié du même Hermogène est le *Περὶ στάσεων*. Nous possédons, souvent sous forme anonyme et dans des manuscrits tardifs, des introductions au *Περὶ στάσεων*[9]. Nous y trouvons le même schéma, avec quelques variantes, et nous observons que ce schéma y constitue le point 3 d'un plan plus vaste, ainsi ordonné:

1. considérations générales sur la rhétorique;
2. biographie d'Hermogène;
3. caractères particuliers de son traité.

Les variantes résident: (a) dans l'ordre des rubriques; (b) dans l'introduction d'une rubrique supplémentaire, *ἐπὶ ποῖον εἶδος τῆς ῥητορικῆς ἀνάγεται*[10], où nous retrouvons la *qualitas* de Servius. Un aperçu de l'histoire de la rhétorique (Donat, *causa* 1) est donné en principe dans la première partie de l'introduction.

Si nous rapprochons maintenant le plan général observé par les rhéteurs byzantins[11] du plan des grammairiens, tel qu'il résulte de la combinaison d'Eustathe avec Donat et Servius, nous distinguons aussitôt le parallélisme de la construction: *τέχνη*, *τεχνίτης*, *ἔργον*, chez les premiers; *poesis*, *poeta*, *poema*, chez les seconds. Ce que nous découvrons là, c'est l'application, dans les commentaires de basse époque, du fameux plan tripartite dont Quintilien a donné, en latin, la formule la plus compréhensive: *rhetorica sic, ut opinor, optime dividetur, ut de arte, de artifice, de opere dicamus*[12]. Répandu dès l'époque hellénistique (on sait qu'il régissait l'écrit de Néoptolème, qui est à la base de l'Art poétique d'Horace)[13], il a servi de cadre à quantité d'ouvrages, non seulement de rhétorique ou de poésie, mais aussi de philosophie, de médecine, de jurisprudence, d'architecture, etc. E. Norden qui, le premier, en signala l'emploi dans un certain nombre de traités didactiques, l'a qualifié de «schéma isagogique»[14]. Nous voyons désormais qu'il n'a pas été réservé à cette seule catégorie d'ouvrages, et que, des traités consacrés à chaque art particulier, il a passé tout naturellement aux commentaires inspirés par le produit de ces arts.

Si le schéma, dans son ensemble, est hellénistique, il y a une forte présomption

---

[7] *Syriani quae fertur in Hermog. Περὶ ἰδεῶν praefatio*, ed. Rabe (Leipzig 1913) 108 ss. Cf. Stegemann, dans RE XX col. 329 ss. s. v. *Phoibammon*.

[8] *ἐπὶ παντὸς βιβλίου, μάλιστα τεχνικοῦ*.

[9] H. Rabe, *Aus Rhetoren-Handschriften*, dans Rh. Mus. 64 (1909) 539 ss.

[10] *Rhetores Graeci*, ed. Walz, IV p. 35; VII p. 17 et 572.

[11] Sopatros, dans *Rhet. Gr.* ed. Walz, V p. 3: *τρεῖς μέν εἰσιν αἱ περὶ παντὸς πράγματος ζητήσεις, τίς ἡ τέχνη καὶ τίς ὁ τεχνίτης καὶ πῶς τὸ ἔργον αὐτῆς ἐργασώμεθα*.

[12] *Inst. Orat.* II 14, 5.

[13] Ch. Jensen, *Philodemos Über die Gedichte V* (Berlin 1923) 103 ss.

[14] *Die Composition und Litteraturgattung der Horazischen Epistula ad Pisones*, dans Hermes 40 (1905) 481.

pour que les subdivisions de son point 3 remontent à la même époque, et pour que les diverses questions traitées par Donat et par Servius, relativement à l'*opus*, aient été débattues, dans le même ordre, par les grammairiens grecs de qui les Latins tenaient leurs méthodes. Une présomption seulement, puisque nous n'avons pas de commentaire assez ancien pour transformer notre hypothèse en certitude. Mais d'autres considérations vont, croyons-nous, en accuser la vraisemblance.

Nous sommes en droit de nous demander, en effet, à quelle époque ces questions ont commencé d'être formulées systématiquement à l'égard des poètes. Traitant du point *numerus*, si superflu, à première vue, lorsqu'il s'agit de l'Enéide, Servius consigne une réflexion qui mène sur la voie des inventeurs de la méthode: *de numero librorum nulla hic quaestio est, licet in aliis inveniatur auctoribus; nam Plautum alii dicunt unam et viginti fabulas scripsisse, alii quadraginta, alii centum*[15]. Le problème de l'identification des pièces authentiques de Plaute a occupé plusieurs générations de grammairiens latins, jusqu'à ce que Varron en ait fixé définitivement le nombre à 21[16]. Mais Varron et ses prédécesseurs n'ont fait que reproduire, à propos du comique latin, le travail de classement accompli, pour les poètes dramatiques grecs, par les premiers bibliothécaires du Musée d'Alexandrie. On sait qu'aux côtés de Zénodote, qui s'était voué à Homère et aux auteurs d'épopées, Alexandre l'Etolien s'occupait des tragiques et Lycophron des comiques. Etendue à tous les écrivains de la littérature grecque, cette entreprise collective a fourni la matière du gigantesque répertoire de Callimaque, les fameux *Πίνακες*[17]. On y trouvait, pour chaque auteur, une notice biographique et la liste de ses ouvrages, rangés par genres. Les questions relatives à l'authenticité, au nombre des livres et à leur succession rationnelle s'y voyaient ainsi résolues. Appliqué à Homère, cet effort de révision n'a pas été sans effet: c'est alors que fut arrêtée définitivement la division de l'Iliade et de l'Odyssée en 24 chants[18]. Quelques-uns des plus vieux papyrus de l'Iliade, dont un papyrus genevois, l'ignorent encore, et la tradition attribue à Zénodote la désignation des chants par les lettres de l'alphabet.

L'œuvre de Zénodote, pour l'établissement du texte homérique, a été poursuivie à Alexandrie par les grands grammairiens qui lui ont succédé à la tête du Musée, Aristophane de Byzance, et surtout Aristarque. Toutefois, ce n'est pas d'Alexandrie que les Romains ont reçu leur initiation à l'étude des textes, mais de l'école rivale de Pergame. Suétone attribue à Cratès de Mallos la révélation à Rome d'une

---

[15] *In Aen.* ed. Thilo p. 4.
[16] Gell., *Noct. Att.* III 3; cf. Schanz-Hosius, *Gesch. der röm. Literatur* I (Munich 1927) 57.
[17] *Callimachus*, ed. Pfeiffer I (Oxford 1949) 344; cf. Regenbogen, dans RE XX col. 1420 ss. s. v. *Πίναξ*.
[18] Wilamowitz-Moellendorff, *Die Ilias und Homer* (Berlin 1916) 32; V. Bérard, *Intr. à l'Odyssée*, t. III (Paris 1925) 125; P. Mazon, *Intr. à l'Iliade* (Paris 1942) 139. En dernier lieu, W. Lameere, dans Scriptorium 5 (1951) 177.

discipline dont, avant lui, Livius Andronicus et Ennius n'avaient donné qu'une idée très imparfaite: *Primus igitur, quantum opinamur, studium grammaticae in urbem intulit Crates Mallotes, Aristarchi aequalis, qui missus ad senatum ab Attalo rege inter secundum ac tertium Punicum bellum sub ipsam Enni mortem, cum regione Palati prolapsus in cloacae foramen crus fregisset, per omne legationis simul et valetudinis tempus plurimas acroasis subinde fecit assidueque disseruit, ac nostris exemplo fuit ad imitandum*[19]. La rivalité entre les écoles de Pergame et d'Alexandrie s'est manifestée d'une façon si bruyante qu'on est porté à prêter à chacune une tradition indépendante et des méthodes inconciliables. Mais si l'on regarde les choses de près, on s'aperçoit que l'école de Pergame étant d'un siècle plus jeune que celle d'Alexandrie, le conflit n'a pu éclater qu'entre le fondateur de la première, Cratès, et son contemporain Aristarque, leurs disciples respectifs épousant naturellement la cause des deux maîtres. Or, si Aristarque était, de par ses fonctions, l'héritier de Zénodote, il n'en a pas moins observé, à l'égard des travaux de son prédécesseur, une attitude extrêmement critique. Les scholies nous ont conservé plusieurs exemples de ses jugements désobligeants[20], et nous savons, grâce au traité d'Aristonicos sur les signes critiques d'Aristarque[21], qu'il avait imaginé un signe particulier pour dénoncer les condamnations prononcées par Zénodote, à tort selon lui, contre certains vers d'Homère.

Sur la base d'une notice peu claire de Suidas, on a imaginé, pendant un temps, que Cratès avait donné lui-même une édition des poèmes homériques en neuf livres. Cette hypothèse n'est plus retenue aujourd'hui[22]: le chiffre de neuf s'appliquerait à un commentaire indépendant du texte. Que Cratès ait pris parti pour ou contre la division adoptée par Zénodote, il s'est nécessairement exprimé sur ce point. Or un des premiers effets, notés par Suétone, de son enseignement à Rome a précisément été la division en livres des plus vieux poèmes de la littérature latine: ... *C. Octavius Lampadio Naevi Punicum bellum ... quod uno volumine et continenti scriptura expositum divisit in septem libros*[23]. Beaucoup moins préoccupé de l'établissement que de l'interprétation des textes poétiques, mais hostile par ailleurs à Aristarque et par conséquent aux éditions récentes de l'école alexandrine, Cratès aura pris pour base de ses travaux la plus ancienne édition critique d'Homère, celle de Zénodote, assumant du même coup le soin de la défendre contre la critique de ses détracteurs. On voit ainsi se dessiner une tradition hybride qui, enjambant les frontières, va d'Alexandrie à Pergame et de Pergame à Rome.

Ce que Cratès communiqua aux Romains, ce fut une méthode d'explication des auteurs; à son exemple, on se mit à lire et à commenter non seulement les

---

[19] *De gramm. et rhet.* 2, 1, ed. Robinson.

[20] Christ-Schmid, *Gesch. der griech. Literatur* I 1 (Munich 1920) 259.

[21] *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, ed. Dindorf, t. I (Oxford 1875) p. 1; cf. les *excerpta de notis criticis*, ibid. p. XLII ss.

[22] W. Kroll, dans RE XI col. 1635 s. v. *Krates*; cf. F. Susemihl, *Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit* t. II (Leipzig 1892) 10.

[23] *De gramm. et rhet.* 2, 2. Il en alla de même, vraisemblablement, de l'*Odissia* de Livius Andronicus: Schanz-Hosius, op. cit. 46.

poètes grecs inscrits au programme des écoles hellénistiques, mais aussi des poètes latins[24]. On sait la place prépondérante qu'occupait, dans l'enseignement, l'interprétation des textes littéraires. L'école stoïcienne de Pergame, comme aussi celle de Rhodes qui lui succéda, s'est caractérisée par ses préoccupations pédagogiques[25]; elle joue dans l'antiquité gréco-latine un rôle comparable à celui des collèges de Jésuites dans les temps modernes. Ce fut elle qui, s'inspirant des vues de Chrysippe et de Diogène le Babylonien, codifia la grammaire de la langue grecque, dont les catégories, à peine modifiées, se sont perpétuées jusqu'à nos jours. K. Barwick a démontré que la première grammaire latine, antérieure aux travaux de Varron et de Remmius Palémon, n'était que l'application au latin de la grammaire de Pergame[26]. Le schéma donatien, avec son ordonnance rigide, semble bien refléter, lui aussi, l'esprit des maîtres pergaméniens, leur souci de classification à des fins pédagogiques et pratiques plutôt que scientifiques. Ce même esprit rend compte de quelques-unes des rubriques du schéma: l'énoncé de la *qualitas*, par exemple, qui procède de la distinction des trois styles, chère aux stoïciens[27]; et celui de l'*intentio*, qui implique la notion d'utilité[28]. Alors qu'Aristote ne reconnaît à la poésie d'autre fin que la *ψυχαγωγία*, le plaisir de l'esprit, d'autres théoriciens, reprenant à leur compte une idée de Platon, y ont ajouté l'instruction du lecteur, la *διδασκαλία*. La valeur didactique de la poésie a été l'objet d'une durable controverse, dont maint écho nous est parvenu. Les négations d'un Eratosthène[29] ou d'un Philodème[30] mettent en relief la foi inaltérable de leurs adversaires dans le savoir encyclopédique d'Homère et de sa descendance. Au premier rang de ceux qui, commentant les textes, y découvraient, sous la forme d'allégories, une explication du monde, ont figuré précisément Cratès et son école[31]. La vertu éducative des œuvres poétiques est un dogme qui, par l'intermédiaire de Pergame et de Rhodes[32], s'est imposé aussi aux Romains.

---

[24] Suet., op. cit. 2, 2: *hactenus tamen imitati, ut carmina parum adhuc divulgata vel defunctorum amicorum vel si quorum aliorum probassent diligentius retractarent ac legendo commentandoque etiam ceteris nota facerent.*

[25] H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris 1948) 229.

[26] *Remmius Palaemon und die römische Ars grammatica*, dans Philologus, suppl. XV 2 (1922) 108 ss. 229 ss.

[27] G. L. Hendrickson, *The Origin and Meaning of the ancient Characters of Style*, dans AJP 26 (1905) 249. Les styles dans l'enseignement de Cratès: Sext. Emp. *Adv. Math.* I 248; cf. Accius, fr. 13 Morel; Varro, dans Gell. *Noct. Att.* VI 14, 6 et Serv. *In Aen.* ed. Thilo p. 4: *scimus enim tria esse genera dicendi, humile medium grandiloquum.*

[28] Le *χρήσιμον* est mentionné, nous l'avons vu, à côté du *σκοπός*, dans la «protheoria» des traités de rhétorique. Nous n'en avons jusqu'ici rencontré qu'un exemple en latin, dans le commentaire de Perse donné par un manuscrit florentin du XIIIe siècle: *in principio huius libri octo sunt videnda:* I *de vita auctoris;* II *de causa suscepti operis;* III *quae materia operis;* IV *quae intentio auctoris;* V *quae utilitas;* VI *cui parti philosophiae subiiciatur;* VII *quis libri titulus;* VIII *quis modus legendi* (O. Jahn, *A. Persii Flacci satirarum liber* [Leipzig 1843] 238; cf. C. Marchesi, *Gli scoliasti di Persio*, dans Riv. fil. 39 [1911] et 40 [1912]).

[29] Strab. I 7.

[30] Ch. Jensen, op. cit. 108 ss.

[31] Strab. III 157; cf. F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum* (Diss. Bâle 1928).

[32] J. Morr, *Poseidonios von Rhodos über Dichtung und Redekunst*, dans Wien. Stud. 45 (1926/27) 47.

Dans le même chapitre du *De grammaticis* où il relate le séjour de Cratès à Rome, Suétone montre comment la lecture et l'explication des poètes, dont il avait donné l'exemple, fut pratiquée après lui, de génération en génération, selon des règles transmises de maître à élève. Dans cette filiation, il mentionne, entre autres, le nom de Valérius Caton, qui fut le guide et l'animateur de l'école littéraire dite des «neoteroi». Revenant plus loin sur la carrière de ce personnage, Suétone cite quelques-uns des vers qui ont couru sur son compte, et dans lesquels nous nous croyons en droit de découvrir la confirmation de l'existence à Rome de cette tradition scolaire dont nous avons essayé de saisir l'origine. L'enseignement de Valérius Caton, qui éveilla tant de vocations poétiques, réside en effet dans la lecture expliquée;

Cato grammaticus, Latina Siren
qui solus legit ac facit poetas[33];

et lorsque Furius Bibaculus conclut une épigramme consacrée à son maître par cet hendécasyllabe

En cor Zenodoti, en iecur Cratetis,

il est hors de doute, à nos yeux, qu'il nomme les deux savants dont l'autorité était le plus souvent invoquée par Valérius Caton.

Ce n'est pas notre propos d'écrire l'histoire des études de lettres à Rome. Quiconque l'entreprendra devra désormais tenir compte de l'habitude, prise à une date plus haute qu'on ne le soupçonnait jusqu'ici, d'introduire un commentaire par des considérations du genre de celles que nous trouvons chez Donat et chez Servius. Dans son ouvrage classique sur la biographie gréco-romaine[34], F. Leo a déjà signalé les emprunts réciproques qu'ont pu se faire, dès l'époque hellénistique, les philologues et les compilateurs de «vies» d'hommes célèbres. La biographie de Virgile en est un bon exemple, qui se lisait aussi bien chez des grammairiens comme Probus et Donat que chez l'historien Suétone. Mais d'autres chapitres de la «protheoria» ont fait l'objet d'un traitement indépendant, ou nourri des recueils: il en va ainsi, tout particulièrement, de celui que Donat intitule *causa* et Servius *qualitas*[35]. La définition et l'histoire des genres poétiques ont été exposées, entre autres, par Accius et par Varron, dont les ouvrages, s'ils nous étaient parvenus, révéleraient sans doute nombre d'emprunts aux auteurs de commentaires. Nous avons un exemple rudimentaire d'un tel recueil dans le troisième livre de l'*Ars grammatica* de Diomède[36]. Il en va, il est vrai, de ces aperçus techniques, comme des biographies ou de l'interprétation proprement dite: alors que les textes, auxquels les grammairiens appliquent leur érudition, sont reproduits avec un

[33] *De gramm.* 11. Dans l'emploi des mots *lesen* et *Vorlesung* appliqués aux cours universitaires, l'allemand garde le souvenir du rôle prépondérant qu'a longtemps joué, dans l'enseignement, l'explication des textes.

[34] *Die griech.-röm. Biographie* (Leipzig 1901).

[35] Du côté grec, nous songeons aux Prolegomena *Περὶ κωμῳδίας*, cf. G. Kaibel, dans Abh. Gött., N. F. 2, No 4, 1898.

[36] *Gramm. lat.*, ed. Keil, t. I p. 482 ss.

souci évident de fidélité, les commentaires, en revanche, constamment retravaillés, se chargent, au cours des âges, de toutes sortes de scolies qui finissent par défigurer ou par éliminer les observations originales[37]. Une comparaison entre le *De poematibus* de Diomède d'une part, les scoliastes de Virgile ou de Perse d'autre part[38], fera néanmoins apparaître l'interdépendance de ces deux types d'ouvrages, qui ont coexisté à Rome dès le début du travail philologique.

Telle est du moins la conclusion à laquelle nous sommes parvenus, au terme d'une recherche qui ne saurait passer pour exhaustive. Nous ne méconnaissons pas la part de l'hypothèse dans les pages qui précèdent. Si toutefois nous avons pris le parti de les publier, c'est avec l'espoir d'attirer à nouveau l'attention sur l'importance du travail qui s'accomplissait entre les quatre murs de l'école du *grammaticus*. Puisque tout homme cultivé allait y recevoir sa première formation, il est impossible que la production littéraire ne se soit pas ressentie de l'esprit et des méthodes qui y étaient en honneur. Impressionnés par les relations, historiquement attestées, d'un Philodème ou d'un Siron avec quelques-uns des premiers écrivains latins, certains savants modernes en sont venus à donner une importance exagérée à ce qu'ils ont baptisé «l'école épicurienne de Naples». Ils ont ainsi contribué à obscurcir le rayonnement de l'enseignement de Cratès et de la tradition pergaménienne. Le plus intéressant, dans ce qui nous est resté de la Poétique de Philodème, ce sont les opinions de ses adversaires stoïciens, que l'ami de Pison cite pour les réfuter assez pauvrement. A les serrer de près, on y découvrira, croyons-nous, l'explication doctrinale des principaux caractères de la poésie latine, dont un ouvrage récent a illustré, sans en donner la clé, la singulière analogie avec la poésie pure française[39]. La valeur prépondérante attribuée au choix et à l'assemblage des sons et des mots, qui inspira le grief de Cicéron à l'adresse des «neoteroi», *vocibus magis quam rebus inserviunt*[40], ne procède-t-elle pas de cette constatation d'un successeur de Cratès, «qu'un poème est bon, lorsque les mots y sont combinés de façon à réjouir l'oreille et à couler harmonieusement, tout en formulant expressivement la pensée»[41]? Le moins stoïcien des poètes de Rome, Lucrèce, a donné, dans quelques-unes des pages les plus brillantes du *De rerum natura*, plusieurs exemples de l'exégèse des mythes pratiquée par les disciples du Portique. Pourquoi, ont demandé les philologues[42], ces développements contraires à l'orthodoxie épi-

[37] Le commentaire virgilien de Probus en est un exemple, qui ne conserve vraisemblablement plus, du Bérytien, qu'un nom prestigieux.

[38] Pour la satire, *GLK* I p. 485 et O. Jahn, op. cit. 241; pour la poésie bucolique, *GLK* I p. 486 et les introductions de Donat et de Servius.

[39] E. Howald, *Das Wesen der lateinischen Dichtung* (Zurich 1948).

[40] *Or.* 68.

[41] Ch. Jensen, op. cit. 59: *ἡ μὲν τοίνυν ἀρετὴν λέγουσα ποιήματος, ὅταν σύνθεσις ᾖ τέρπουσα τὴν ἀκοὴν ἢ καλῶς φερομένη καὶ τὴν διάνοιαν κεκρατημένως ἐκφέρουσα.* Cf. l'importance attribuée par Cratès à l'effet sonore des mots (ibid. 49, *τὴν ἐπιφαινομένην αὐτῇ τῇ συνθέσει φωνήν*) et au témoignage de l'oreille (ibid. 53 *μαρτυρούσης τῆς ἀκοῆς*) et les exigences d'expressivité et de brièveté formulées par d'autres (ibid. 13 et 61).

[42] F. Cumont, dans Rev. de phil. 44 (1920) 229; J. Perret, dans Rev. Etud. Lat. 13 (1935) 332; P. Boyancé, ibid. 19 (1941) 147.

curienne ? Nous sommes tentés d'y voir l'effet d'un enseignement traditionnel, dont Lucrèce a, comme les autres, subi l'empreinte.

C'est toutefois dans l'Enéide que nous croyons le mieux saisir l'application faite par un auteur à son propre poème du procédé d'analyse dont de tardifs commentateurs nous ont conservé la recette. Si l'on envisage en effet les diverses rubriques du schéma donatien, on doit convenir que Virgile a créé son ouvrage en fonction même des notions qu'elles impliquent. Le titre, dérivé du nom du personnage qui fait l'unité du poème, annonce une épopée héroïque. Pour interdire toute contestation sur l'identité de l'auteur, Virgile avait conçu primitivement les quatre vers du «prooemium», qui relient l'Enéide aux Géorgiques, comme les derniers vers des Géorgiques les relient au recueil des Bucoliques[43]. Nourri de la lecture des épopées antérieures, grecques et latines, dont le souvenir transparaît à tout instant dans ses vers, Virgile s'est astreint, plus rigoureusement qu'aucun de ses devanciers, à observer la dignité de style propre au genre. Il obéit, en écrivant, à des intentions déterminées, que Servius résume à l'excès comme suit: *Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus*; la portée morale de son œuvre est cependant indéniable. Contrairement à ce qui s'est produit pour les poèmes homériques, la division en douze livres a préexisté dans l'esprit de Virgile, qui a réparti à l'avance sa matière de façon à donner à chaque livre sa physionomie particulière. Enfin, conscient du fait que le Chant V constitue le début véritable de l'Odyssée, il a choisi de présenter son héros en pleine action, dans une tempête semblable à celle qui jeta Ulysse sur le rivage des Phéaciens, s'autorisant de l'exemple d'Homère pour différer le récit des circonstances initiales du voyage[44].

[43] Rev. Etud. Lat. 20 (1942) 69.

[44] Les remarques de Servius sont caractéristiques des débats auxquels, d'Homère à Virgile, ce type de composition donnait lieu dans les écoles gréco-latines: *ordo quoque manifestus est, licet quidam superflue dicant secundum primum esse, tertium secundum, et primum tertium, ideo quia primo Ilium concidit, post erravit Aeneas, inde ad Didonis regna pervenit, nescientes hanc esse artem poeticam, ut a mediis incipientes per narrationem prima reddamus et non numquam futura praeoccupemus, ut per vaticinationem* (ed. Thilo, p. 4).

Der Laelius Ciceros

Von Karl Büchner, Freiburg i. Br.

1.

Die Lektüre des *Laelius* hat mir immer besondere Schwierigkeiten gemacht. So sehr im einzelnen die Gedanken einen Mann verrieten, der wußte, was Freundschaft ist, der ihre Nöte kannte, sie aber als Sinn des Lebens überhaupt zu verstehen fähig war, so große Schwierigkeiten machte die Abfolge und Entwicklung der Gedanken. Vor allem störte eine unerträgliche Wiederholung derselben Vorstellungen, Gedanken und Gedankenzüge. Ich darf von diesem persönlichen zwiespältigen Eindruck ausgehen, weil er es war, der mich zwang, in den vorliegenden Untersuchungen seinen Gründen nachzugehen. Im allgemeinen nämlich findet man sich mit dem Befunde leicht ab, indem man ihn entweder auf die bekannte Sorglosigkeit Ciceros zurückführt oder indem man auch in einer «klaren Gliederung» über die Schwierigkeiten hinwegzukommen sucht. Auf Heylbuts[1] Urteil: *ex inconstanti disputandi genere ad hanc modo ad illam quaestionem auctor se confert* geht wohl das Verdammungsurteil von Schanz-Hosius[2] zurück: «Obwohl die Schrift anmutig zu lesen ist, vermißt man doch auch bei ihr tieferes Nachdenken über die Sache und scharfe logische Gliederung.»

In dem betonten Wort «logisch» soll wohl zugleich die Anerkennung einer klaren formalen Gliederung enthalten sein ,und in ihrer Erkenntnis hat die andere Gruppe das Problem zu meistern gesucht.Cicero gibt nämlich § 16 eine genaue und übersichtliche, wenn auch vielleicht nicht logisch einwandfreie Einteilung an: *pergratum mihi feceris, ... si ... de amicitia disputaris, quid sentias, qualem existumes, quae praecepta des.* Daß aber mit der Erkenntnis dieser Gliederung noch nicht viel gewonnen wäre, zeigt die Tatsache, daß man sich darüber streiten kann, bis zu welchen Grenzen die drei in der Ankündigung umschriebenen Teile reichen. E. Weissenborn[3] ließ den ersten Teil von § 17–24, den zweiten von § 26–61, den dritten Teil von § 62–100 reichen; ihm schloß sich Scheuerpflug an[4].

Schanz-Hosius (518) schlagen dagegen folgende Gliederung vor: I = 17–24, II = 24–32, III = 33–100, und diesen folgt Karl Meister[5].

Gegen Weissenborns Gliederung wenden Schanz-Hosius ein, daß – und das ist richtig – der theoretische Charakter des zweiten Teiles (26–61) nicht einheitlich

---

[1] G. Heylbut, *De Theophrasti libris περὶ φιλίας* (Bonn 1876).
[2] I[4] 518.
[3] E. Weissenborn, *Gedankengang und Gliederung von Ciceros Laelius* (Mülhausen in Th. 1882).
[4] F. Scheuerpflug, *Quaestiones Laelianae* (Jena 1914).
[5] In seiner Ausgabe (Heidelberger Texte Nr. 2, 1948).

gewahrt sei. Auch sie müssen freilich etwas in Kauf nehmen. Cicero markiert den Schluß seiner Abschnitte sehr scharf. So schließt er den ersten Abschnitt (*quid sentias*) § 24 mit dem Satz ab: *hactenus mihi videor de amicitia quid sentirem potuisse dicere.* Die abschließende Bemerkung des zweiten Abschnittes glauben sie in § 32 *ortum quidem amicitiae videtis, nisi quid ad haec forte vultis* sehen zu dürfen. Seit wann freilich antwortet man auf die Frage, *qualis sit* mit der Darstellung des *ortus?* Und warum gebraucht Cicero nicht wie an der ersten Stelle dieselben Worte? Das sind zwei formale Anstöße, zu denen noch kommt, daß mit dem *quidem* auf etwas Folgendes gewiesen wird. Schanz-Hosius rechtfertigen sich: «auf der anderen Seite dürfte auch erwogen werden, daß eine Untersuchung über den Ursprung der Freundschaft zugleich in das *Wesen* (*qualis sit*) derselben einführt.»

Diese Kontroverse macht es uns zur Pflicht, nach der Gliederung zu fragen, wie sie Cicero beabsichtigt hat, selbst wenn die Kontroverse durch ihr Vorhandensein zeigt, daß das Problem tiefer als in der Abgrenzung der Teile liegen muß. Auszugehen ist dabei davon, daß der Hörer durch die Ankündigung in eine ganz bestimmte und klare Erwartung versetzt wird. Und diese Erwartung wird weder am Anfang noch am Schluß enttäuscht. Wir vergewissern uns also zuerst des klar abgegrenzten 1. Teiles, um dann die Gliederung vom Schlusse her aufzurollen, wo die Sache ebenfalls klar zu sein scheint.

Bei den §§ 17–25 handelt es sich, woran niemand zweifelt, um den ersten Teil, der nach der Ankündigung die Überschrift *quid sentias* zu tragen hätte. Es ist gut, sich klar zu machen, daß das Wort *sentire* als ein Begriff, der dem *disputare* entgegensteht (17), zu Anfang und Ende besonders hervorgehoben wird und damit die Abgrenzung eindeutig macht: 18, *sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse,* und 24: *hactenus mihi videor de amicitia quid sentirem potuisse dicere.* Mit diesem Wort steht dieser Abschnitt unter einer bestimmten Form der Aussage, die römisch ist und ohne deren klares Erfassen viele lateinische Schriftwerke, z. B. *De republica* nicht voll verstanden werden können. Vorbild ist die *sententia,* die Meinungsäußerung im Senat, die die Gesamtmeinung eines Mitgliedes zusammengefaßt enthält. Daß es sich hier um ein formales Prinzip handelt im Unterschied zu den beiden anderen Themen *qualis sit* und *quae praecepta dec.* bringt die Gefahr der Überschneidung vor allem mit der Frage nach dem Wesen mit sich, abgesehen davon, daß die Teile auf diese Weise nicht ganz auf gleicher Ebene stehen. Die Verbindung zu den anderen Teilen wird geschaffen, indem – dies ist Voraussetzung für die beiden folgenden Teile – die *virtus* als Ursprung und Erhalterin der Freundschaft betont wird; zu starke Wiederholungen werden vermieden, indem ihre Bedeutung besonders hervorgehoben wird. Dabei tritt das Bestreben hervor, sowohl den Begriff des *bonus* als den der *virtus* abzuheben von den philosophischen Konstruktionen und ihn im Leben und in der Geschichte anzusiedeln. – Nach der Behauptung, Freundschaft sei nur unter *boni* möglich, wird der Begriff sogleich in der beschriebenen Weise bestimmt. Diese *boni* folgen dem

Wesen der Menschen, der Natur. Von den verschiedenrangigen Gemeinschaften, in denen die Natur die Menschen verknüpft, ist die Freundschaft (sc. *inter bonos*) die wirksamste, weil sie nur zwischen je zwei Menschen besteht. Nach der Wesensbestimmung – *est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio* –, die an die Grenzbestimmung § 61 erinnert, folgt ein rasches Hin und Her, das schließlich bei dem Begriff der *virtus* anlangt. Erst wird die Freundschaft *excepta sapientia* für das höchste göttliche Geschenk erklärt, dann heißt es, daß ihr manche *divitias, bonam valitudinem, potentiam, honores, voluptates* vorziehen. Das letzte wird brüsk abgelehnt, das andere als hinfällig bezeichnet, und darauf erhält die Gruppe derer, die in der *virtus* das höchste Gut sehen, ein Lob. Das alles arbeitet mit philosophischen Begriffen und Lehrstücken, schaltet aber ganz frei damit. Die *virtus* aber, heißt es weiter, *gignit et continet amicitiam*, ohne sie kann es keine Freundschaft geben. Das ist also die Aussage des Anfanges, nur abstrakter gefaßt. Entsprechend dem Anfang wird jetzt die *virtus* abgegrenzt gegen große Worte der Philosophie. Eine Freundschaft unter solchen Männern der *virtus* hat so viel Gutes als sich kaum sagen läßt. Damit werden die Vorzüge und die Bedeutung der Freundschaft einleitend umrissen. Nach einem mehr konventionellen Abschnitt folgt der andere (ab 23), der an Schwierigstes (*quod difficilius est*) rührt. Freundschaft ist süß im Glück, notwendig und hilfreich im Unglück. Sie ist nicht auf einzelne Gebiete beschränkt, sondern wie Feuer und Wasser überall Lebenselement. Hervorgehoben wird im zweiten Teil das Lebensfördernde, das durch Anblick eines Idealbildes im Freunde das Leben und die Seele nicht schwach werden und sinken läßt. Ja die Freundschaft überwindet den Tod. Ohne Freundschaft kann überhaupt nichts auf der Welt bestehen, wie man am Gegenteil der *discordia* sehen kann. Ja, kosmische Bedeutung hat sie, wenn man Empedokles hört. Und das erkennen alle Menschen an. Wenn ein Freund in Gefahren dem andern beisteht, so entfesselt das schon auf dem Theater Beifallsstürme, wie viel mehr in Wirklichkeit.

Die *sententia* schließt also nach Betonung ihrer unerläßlichen Grundlage und ihrer Definition mit einem sich steigernden Preis der Freundschaft, der zuletzt die Freude über die Bewährung in der Gefahr mitempfinden läßt. Fern ist diesem Abschnitt alle Schritt für Schritt fortschreitende Argumentation. Auch stilistisch ist er eine Einheit.

2.

Nach Aufstellung des Problems, Erläuterung seiner Eigenart und Abgrenzung des ersten Teiles kann uns der dritte Teil dazu dienen, uns darin zu bestärken, daß jene Anfangsdisposition wirklich innegehalten werden sollte, zugleich seine Eigenart, uns über die Möglichkeiten ciceronischer Freiheiten aufzuklären.

Folgende Gesichtspunkte aber haben dabei unser besonderes Interesse: 1. wo und wie beginnt der dritte Teil, 2. wird der Charakter der *praecepta* durchgehalten? 3. gibt es Wiederholungen innerhalb dieses Teiles und wie ist ihre Eigenart?

Es kann uns dabei nicht darauf ankommen, diesen Teil erschöpfend zu interpretieren. Es muß genügen, die Gesichtspunkte hervorzuheben, die ausreichen, unsere formale Untersuchung durchzuführen. Der Übersichtlichkeit halber sei das Hauptergebnis voran gestellt: der *praecepta*-Teil beginnt mit § 56 und reicht bis § 100. Er gliedert sich in zwei ausdrücklich voneinander abgesetzte Teile: 56–76 handeln von den Freundschaften unter *sapientes*, wie sie sich freilich auch in Wirklichkeit finden, 76–100 von den *vulgares amicitiae* (76: *iam enim a sapientium familiaritatibus ad vulgares amicitias oratio nostra delabitur*, 100: *sed nescio quo pacto ab amicitiis perfectorum hominum id est sapientium – de hac dico sapientia, quae videtur in hominem cadere posse – ad leves amicitias defluxit oratio*). Der Schluß erhebt sich wieder zur früheren Höhe (100: *quam ob rem ad illa prima redeamus eaque ipsa concludamus aliquando*) und läßt das Ganze von 100–104 in einem Preis der auf der *virtus* gegründeten Freundschaft, besonders der eigenen des Laelius mit Scipio ausklingen. Das Charakteristische aber des ganzen Abschnittes, der das Hauptanliegen Ciceros deutlich spüren läßt, scheint dies zu sein, daß der Zusammenhang der Vorschriften dadurch verdunkelt wird, daß sowohl im ersten Teil als auch im zweiten an den Stellen, wo von den Abweichungen vom Normalen und den Gefährdungen der Freundschaft gesprochen wird, die Gelegenheit zu einem leidenschaftlichen Appell und zu Vorschriften über die Auswahl der Würdigen führt (62–64 und 79–88)[6].

Über den Anfang kann kein Zweifel sein. Nach dem Erweis des Wesens der Freundschaft als Liebe folgt innerlich folgerichtig die Festsetzung der Grenzen dieser Liebe (56): *constituendi autem sunt qui sint in amicitia fines et quasi termini diligendi*. Wenn auch die Ablehnung dreier gegnerischer Ansichten noch theoretischen Charakter trägt – der Beweis, daß man die *praecepta* nicht früher beginnen lassen kann –, so erscheint doch bei Ablehnung der Grundlehre des «weisen Bias», man müsse Freundschaften so üben, als wenn man einmal hassen würde, ein erstes Gegenpraeceptum und auch das Wort *praecipere* zum ersten Male (60: *quare hoc quidem praeceptum, cuiuscumque est, ad tollendam amicitiam valet. Illud potius praecipiendum fuit, ut eam diligentiam adhiberemus in amicitiis comparandis, ut ne quando amare inciperemus eum, quem aliquando odisse possemus*).

Im folgenden aber werden eindeutig *praecepta* gegeben. Formal zeigt sich dies durch die Herrschaft der Gerundivform und der Verben wie *debere*, *par est*, *praecipere*. Inhaltlich aber gehen diese *praecepta* aus von der Grundvorschrift 61: *his igitus finibus utendum arbitror, ut cum emendati mores amicorum sint, tum sit inter eos omnium rerum consiliorum voluntatum sine ulla exceptione communitas*. Und zwar knüpfen die Verhaltungsvorschriften an Schwierigkeiten an, die sich bei der eben genannten Bestimmung der Grenzen, d. h. der Grenzenlosigkeit der Freundschaft ergeben. Gleich beim ersten *praeceptum*, daß man auch den weniger gerechten Willen der Freunde in Gefahr unterstützen solle, nur daß man dabei

[6] Daß sich Horaz (*Sat.* I 6 und *Epist.* I 7) in dieser Vorstellung – *cautus dignos adsumere* – mit Cicero trifft, ist sicher kein Zufall.

den guten Ruf mit in Erwägung ziehe, nimmt der Gedanke eine unerwartete Wendung: Wie schon bei Scipios Polemik gegen Bias' Grundsatz (60) bricht bei diesem heiklen *praeceptum* der Gedanke durch, daß man der Notwendigkeit, Freundschaft zu brechen, durch die Auswahl der Freunde vorbeugen könne. Das wird nicht direkt ausgesprochen, aber das *praeceptum*, das folgt, kann im Sinn nicht anders aufgefaßt werden (62): *sunt igitur firmi et stabiles et constantes diligendi*. Bis 66 reicht darauf ein Zusammenhang über die Auswahl der Freunde, ihre Schwierigkeit und die Kriterien, wobei die römischen Farben am Anfang überwiegen, 65/66 einen konventionelleren Eindruck machen[7].

67/68 – Verhältnis von neuen und alten Freunden – schließt sich eng an das Problem der *constantia* und *fides* an. Sachlich noch enger an die Forderung der völligen *communitas* schließen sich die *praecepta* über das Verhalten des Überlegenen und das des Unterlegenen (69/70 und 71–73). Freilich wird die innere Verbindung hier nicht zum Ausdruck gebracht, sondern mit einem abbrechenden *sed* in den ursprünglichen Zusammenhang zurückgelenkt. Zwei Vorschriften – man solle Freundschaften im reifen Alter beurteilen (74) und man solle nicht einer *intemperata benevolentia* verfallen (75/76) – mit dem zusammenfassenden Rat, sich überhaupt zu überlegen, was man fordern darf, stehen mit dem Begriff der völligen *communitas* in engster Verbindung. Der zweite Teil gruppiert sich ebenso eindeutig um das Problem des Bruches einer Freundschaft, und zwar um eine Reihe von *praecepta* bei der Auflösung selbst und eine von *praecepta* über Ermahnung und Behandlung des Freundes mit einem Ausfall gegen die Schmeichler. Auflösung und Behandlung bis zum Schelten und Tadeln hat Platz, wie zweimal versichert wird, nur bei den *vulgares amicitiae*.

Es kann vorkommen, daß die *vitia* der Freunde entweder dem Freund gegenüber sich auswirken oder bei andern, aber so, daß Schande daraus auch für den Freund erwächst. Es spielt dasselbe Motiv, hier vermehrt um das der *iniuria* gegen den Freund, eine Rolle wie zu Beginn des ersten Teiles: das des guten Rufes, der *infamia*. Solche Freundschaften soll man, nach einem Wort des alten Cato, «auftrennen, nicht zerreißen». Es gibt aber auch andere Gründe, sich zu trennen: 1. *morum commutatio*, 2. *studiorum commutatio*, 3. *in rei publicae partibus dissensio*. Es gibt sie freilich nur in gewöhnlichen Freundschaften, wie nochmals betont wird. In solchen Fällen muß man darauf achten, daß aus der Auflösung keine Feindschaften entstehen. Beispiele für die Trennung wegen politischer Diskrepanz und

---

[7] Zu der Stelle des unerwarteten Abbiegens § 61 hat uns Gellius eine sehr interessante Tatsache überliefert (Gellius 1, 3, 11): *eum librum* (Theophrasts 1. Buch περὶ φιλίας) *M. Cicero videtur legisse, cum ipse quoque librum de amicitia componeret. Et cetera quidem quae sumenda a Theophrasto existimavit, ut ingenium facundiaque eius fuit, sumpsit et transposuit commodissime aptissimeque; hunc autem locum, de quo satis quaesitum esse dixi, omnium rerum aliarum difficillimum strictim atque cursim transgressus est neque ea, quae a Theophrasto pensiculate atque enucleate scripta sunt, executus est, sed anxietate illa et quasi morositate disputationis praetermissa genus ipsum rei tantum paucis verbis notavit.* Es sind nicht nur stilistische Gründe oder Unvermögen, sondern schon hier eine sachliche Differenz und ein tiefes Mißbehagen, das ihn sofort abbiegen läßt.

für persönliche Feindschaft aus der Zeit des Laelius bekräftigen das. Eine bescheidene Rolle, die hier die *res publica* spielt! Und ein Optimismus, der großzügig über politische Meinungsverschiedenheiten hinsieht.

Nur ein Mittel gibt es gegen diese Fälle, immerhin es gibt eines: *ut ne nimis cito diligere incipiant neve non dignos* (79). Den leidenschaftlichen Ausfall gegen die *incuria*, mit der die Wahl der Freunde gewöhnlich erfolgt, der als Gegensatz die Würde und Bedeutung der Freundschaft leuchtend entgegenhält, dürfen wir hier, wo es genügt, auf den Zusammenhang aufmerksam gemacht zu haben, übergehen, weil der Abschnitt uns bei der Frage nach den Wiederholungen und ihrer Eigenart noch zu beschäftigen hat.

Wenn sich Laelius im folgenden, wo das Neue beginnt (ab 88), in die Menge derer, die die Stimme der Natur nicht vernehmen, mit einschließt, so bedeutet das nicht, daß wir wieder bei Freundschaften wie denen des Laelius angelangt wären, sondern es soll die Mahnung mehr Nachdruck erhalten, daß bei dem *multiplex usus* der Freundschaft freimütiger Rat gegeben und ohne Widerstand gehorcht werden soll (89/90). Schmeichler sollen für die größten Verderber der Freundschaft gehalten werden. Auch hier drückt das *verae* in dem Einleitungssatz *ut igitur et monere et moneri proprium est verae amicitiae, et alterum libere facere, non aspere, alterum patienter accipere, non repugnanter, sic habendum est, nullam in amicitiis pestem esse maiorem, quam adulationem, blanditiam, assentationem* (91) nur aus, daß gewöhnlichen Freundschaften vom Maßstab der wahren Freundschaft her *praecepta* gegeben werden, wie § 100 zeigt. Die wahren Freunde weiß man aber von Schmeichlern gut zu unterscheiden; unterschied doch die Volksversammlung, die aus *imperitissimi* besteht, in zwei als *exemplum* angeführten Fällen sehr wohl zwischen den wahren Ratgebern Scipio und Laelius und leichtfertigen Volksverführern. Derselbe Optimismus, dem wir schon bei der Behandlung des Bruches der Freundschaft begegneten: Obwohl auch gerade der Abschnitt über die Schmeichler mit seiner souveränen Verfügung über die Lehrstücke der Philosophie und seinen römischen Farben und Terenzzitaten zur Interpretation lockte, soll es doch genügen, auf seine Stellung im Zusammenhang – Vermeidung des Bruches bei nicht vollkommenen Freundschaften (Laelius hat natürlich kein korrigierendes Wort von Scipio gehört: 103) – eingegangen zu sein. Auf die Schlußhymne gehen wir in unserem Zusammenhange nur bei der Frage nach den Wiederholungen in diesem Abschnitt ein.

Dieser dritte Teil (*quae pracepta des*) enthält nämlich eine Reihe Wiederholungen, die schon bis an die Grenze des Möglichen gehen. Man empfindet sie nicht so sehr, weil sie anders gestimmt sind und im Fortreißen nicht zur Besinnung kommen lassen. Auf die zweimalige Behandlung der Auswahl der Freunde ist hingewiesen worden (62ff.–79ff.). Diese Wiederholung innerhalb des Stückes selber entspricht der Wiederholung innerhalb der *sententia* des Laelius. Sie geht darauf zurück, daß es sich um ein mehrfach zu betonendes Hauptanliegen handelt. Die Wiederholung ist mit Kunst abgewandelt und der ganze ciceronische Reichtum der Wendungen

wird ins Spiel gesetzt. Obwohl beide Male der Gedanke der Sorglosigkeit mit dem der Schwierigkeit der Erprobung behandelt wird (62/63, 79 und 86, 84/85), sind sie getrennt und in anderen Zusammenhang gestellt. Der Gedanke der *diligentia* in der Wahl trat 60 schon auf. So ist er wie ein musikalisches Motiv, das sich in Variationen durch den dritten Teil zieht. Ähnliches gilt von den Wiederholungen aus den anderen Teilen (aus dem Spiel bleibt zunächst 26–43; im voraus mit einbezogen wird 44/45). Die Kritik an der sorglosen Wahl von Freunden ruft nämlich das Bild wahrer Freundschaft hervor; dabei erhebt sich der Gedanke ab 83 zu einem Preis, der zwar vielfach anders gewendet ist, aber doch an die *sententia* des Laelius erinnert. Noch stärker aber tritt dies 86 hervor, wo die allgemeine Anerkennung der Freundschaft stark an § 22 und 24 anklingt. Das Folgende aber, die Notwendigkeit der Freundschaft, welche durch einen Hinweis auf die Gefahr der Einsamkeit gezeigt wird, ist eine Variation der Ausführungen des Laelius § 52ff. vom Leben des Tyrannen. Wohlgemerkt: es sind Variationen, aber das Grundthema läßt sich erkennen.

Schließlich aber werden die Grundthemen des Werkes in den hymnischen Preis der eigenen Freundschaft des Laelius zum Schluß großartig zusammengefaßt. Von der *virtus*, die die Freundschaften knüpft (Erinnerung an die *sententia* des Laelius) geht der nächste Schritt (100) zur Liebe, die entsteht (ein Schritt, der 44ff. vollzogen wird), und zur Beschreibung, wie die Freundschaft das ganze Leben erfüllt, wobei die *praecepta* auf die Freundschaft Scipio-Laelius bezogen werden. Sie sind, soweit sie im ersten Abschnitt standen, erfüllt und dort unnötig, soweit sie im zweiten stehen. Jener letzte Gedanke der *sententia* des Laelius – *mortui vivunt* (23) – von der todüberwindenden Freundschaft wird zum großen Schlußakkord, der im Gedanken an den nahen Tod gemildert ausklingt. Diese vielfältigen Wiederholungen, die innerhalb des Abschnittes Gedanken, die zentral sind, doppelt einprägen oder Motive des Ganzen verwandelt aufklingen lassen, nehmen dem Abschnitt die Langeweile nüchterner Darlegung, stören aber nicht den einheitlichen Charakter des Ganzen: Es werden *praecepta* gegeben, die sich aus der Grenzbestimmung der Liebe in der Freundschaft für die Freundschaften der *sapientes* und der *communes* und *vulgares amicitiae* ergeben.

Immerhin wird man trotz der charakterisierten Eigentümlichkeit der Wiederholungen zugeben, daß ein Mehr der Wirkung schädlich werden müßte.

Unsere Erwartung aber, die Gliederung des Anfanges bestätigt zu finden, wird durch die Erkenntnis der Einheitlichkeit des dritten Teiles nur noch mehr gesteigert.

3.

Diejenigen, die die Behandlung des Punktes *qualis sit* (sc. *amicitia*) von § 26–32 reichen lassen, müssen nicht nur §§ 33–43, sondern erst recht §§ 44–55, einen Abschnitt, der mit *sed haec hactenus* scharf abgegrenzt wird, zu den angekündigten *praecepta* rechnen. So eindeutig aber aus der Grenzbestimmung der Freundschaft ab

56 ff. die *praecepta* folgten, so wenig kann man diesen umfänglichen Abschnitt unter diesen Begriff bringen. Wir müssen freilich von dem § 44, mit dem es eine besondere Bewandtnis hat (s. S. 101) zunächst absehen. Mit einem *nam*, das den Erklärern Schwierigkeiten gemacht hat, werden hier die wunderlichen Ansichten gewisser Leute, *quos audio sapientes habitos in Graecia*, dem Vorausgehenden entgegengestellt. «Nam begründet nachträglich die Richtigkeit der aufgestellten Behauptung durch die Beseitigung entgegengesetzter Ansichten» (Nauck). Aber welcher Behauptung? Voraus geht eine Fülle von *praecepta*, und die Berechtigung dieser *praecepta* wird höchstens *teilweise* durch die Widerlegung der entgegenstehenden griechischen Ansichten erwiesen. Während noch einzusehen ist, daß bei der Ansicht, man dürfe durch die Freundschaft seine Seelenruhe nicht stören lassen, eine freimütige Mahnung etwa und ein entsprechendes Gehorchen als Last empfunden wird, so sieht man keine Verbindung mit der Behauptung, daß man Freundschaften des Schutzes und Nutzens wegen erstreben solle und daß sie gerade von dem Schwächsten am meisten gesucht würden. Um diese beiden Ansichten nämlich handelt es sich. Es sind wirklich Ansichten über die Freundschaft, *placita* (45), nicht *praecepta* für die Freundschaft, die Sinn erst dann haben, wenn der Sinn der Freundschaft bestimmt ist. Hinter den breiten Umschreibungen der beiden gegnerischen Ansichten (45 und 46) sind erkennbar Definitionen der Freundschaft in Hinsicht auf das letzte Ziel der *securitas* und eine Bestimmung ihrer Funktion als Schutz und Vorteil. Die Widerlegung setzt ein mit einem temperamentvollen Angriff gegen die Epikureer und kann, nachdem der Begriff des *amor* entwickelt ist, schnell die andere Ansicht beiläufig abtun. *o praeclaram sapientiam: solem enim e mundo tollere videntur, qui amicitiam e vita tollunt: qua nihil a diis immortalibus melius habemus, nihil iucundius!* Diese Ausrufe zeigen deutlich, worum es geht: um die Existenz der Freundschaft in ihrer ganzen Fülle, nicht um *praecepta*. Und so erinnern sie an Formulierungen der *sententia* des Laelius (cf. 20: *qua quidem haud scio an, excepta sapientia, quidquam melius sit homini a diis immortalibus datum*). Die Widerlegung aber richtet sich gegen den Begriff der *securitas*. Er ist fragwürdig, weil mit ihm alle *virtus* aufzugeben wäre, die sich der *cura* nicht entziehen kann, wenn sie die ihr widersprechenden Eigenschaften hassen und überwinden will, wie *malitia, libido, ignavia*. Wenn also die Seele des Weisen von solchen Gemütsbewegungen betroffen wird: *quae causa est cur amicitiam funditus tollamus e vita, ne aliquas propter eam suscipiamus molestias*. Und nach einer versteckten Wendung gegen die *dura et quasi ferrea virtus* der Stoiker wird das noch einmal eingeprägt: *quamobrem angor iste, qui pro amico saepe capiendus est, non tantum valet ut tollat e vita amicitiam*. Auf diese Widerlegung der epikureischen Ansicht folgt eine positive Bestimmung der Freundschaft. Wenn die *virtus* sie knüpft, muß mit Notwendigkeit *amor* entstehen. Das wird bewiesen mit folgenden Gründen. Erstens wäre es seltsam, wenn man leblose Schätze liebte, eine Seele, die wieder lieben kann, nicht. Zweitens gibt es nichts Anziehenderes als die Ähnlichkeit der guten Naturen. Die *necessaria benevolentia inter bonos*, die

so entsteht, ist *amicitiae fons a natura constitutus*. Damit ist mit der Wesensbestimmung der Freundschaft als *amor* die andere Ansicht (der Kyrenaiker) über das Motiv zur Freundschaft widerlegt, und nach einer Bemerkung, die diese *bonitas* zugleich als Sorge und Schutz für alle erweist und damit die Theorie, sie sei um der eigenen Schwäche willen und des Nutzens wegen gesucht, implicite zurückweist, kann mit einem *etiam* gesagt werden, daß man mit der Motivierung durch den Nutzen das liebenswürdigste Band der Freundschaft zerstört. Denn nicht der Nutzen erfreut in ihr, sondern die Liebe selber. Zum Abschluß aber wird nach dem Erweis des Wesens der Freundschaft als Liebe der Tyrann beschworen, der bar aller wahren Freundschaft ein freudloses Leben führt. Als Tyrannen aber zählen auch alle die, welche blind in ihrer Machtgier alles Mögliche erraffen, den kostbarsten Hausrat des Lebens, Freunde sich zu erwerben aber versäumen. *Sed haec hactenus*. Worauf es bei dem ganzen Abschnitt ankommt, scheint mir die Erkenntnis zu sein, daß hier keine *praecepta* gegeben werden – welche wären es denn außer dem, sich Freunde zu erwerben, wie es Laelius schon in seiner *sententia* (17) gesagt hatte? –, sondern daß hier gegenüber bestimmten griechischen Ansichten das Wesen der Freundschaft abgegrenzt und positiv als Liebe bestimmt wird.

Der unumgehbare Schluß scheint mir der zu sein, daß wir in den §§ 44 (bzw. 45) bis 55 den Abschnitt *qualis sit* vor den *praecepta* entsprechend der Ankündigung der Einteilung haben. Dann aber wird uns der Abschnitt 26–43 noch problematischer als zu Beginn. Ihm wenden wir uns jetzt zu.

4.

Wenn man das Stück vor der theoretischen Erörterung richtig verstehen will, muß man erkennen, daß von § 26–43 ein einziger ununterbrochener Gedankenzug führt. Die §§ 26–32 lassen sich nicht als autark abtrennen und unter die Überschrift «*qualis sit*» (sc. *amicitia*) zusammenfassen. Darüber darf das Zwischengespräch über den Ursprung der Freundschaft am Schluß von § 32 nicht hinwegtäuschen, das die epikureische Theorie widerlegen soll: *nam si utilitas amicitias conglutinaret, eadem commutata dissolveret; sed quia natura mutari non potest, idcirco verae amicitiae sempiternae sunt*. Der Begriff der *vera amicitia* hatte noch keine Rolle gespielt, ebensowenig wie der der Ewigkeit der Freundschaft, wenn Cicero auch in der Darlegung, daß Liebe zur *virtus* des anderen vor Erwägungen des Nutzens die Freundschaft knüpfe, mit Beispielen – darunter der Freundschaft des Laelius zu Scipio – gearbeitet hatte, die den Gedanken an vollkommene und dauernde Freundschaft nahelegten. Weil am Schluß, dem Ziel des Abschnittes, eine Behauptung aufgestellt wird, die im Sachlichen zwar begründet, aber nicht ausdrücklich erörtert worden ist, und nun dem Widerspruch der Wirklichkeit sofort begegnen muß, ist der ganze Abschnitt nicht autark. Er ist Gegenbild und Grundlage für den nächsten (33–35)[8], in dem die Schwierigkeiten und Gefahren,

die der Freundschaft drohen, behandelt werden. Der vorher errungene Begriff des *amor* (cf. 33/34 *summi puerorum amores*; 34 *amicissimos*) ist dabei Grundlage, die *mores* und die Vorteile, die sich aus ihnen ergeben, erweisen sich nicht als das Verbindende – als das waren sie ja schon vorher abgelehnt worden –, sondern gerade als das Trennende. So ist dieser Abschnitt nicht ohne den vorhergehenden denkbar.

Die vordringliche Frage ist nun, wie weit die Liebe in der Freundschaft gehen darf. In diesem Thema des dritten und letzten Abschnittes und seiner Antwort *nulla est igitur excusatio peccati, si amici causa peccaveris; nam quum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere si a virtute defeceris* ist der erste und zweite aufgehoben. Gerade weil die Freundschaft auf der Liebe beruht, liegt ihre größte Gefährdung in dem Anspruch dieser Liebe, wenn er andere Ansprüche verletzt. Es kann aber kein Zweifel über die Grenze bestehen, weil diese Liebe klar als Liebe zur *virtus* bestimmt ist, und so schließt der dritte Abschnitt mit dem feierlichen Gebot (40): *haec igitur lex in amicitia sanciatur, ut neque rogemus res turpes nec faciamus rogati.*

Erkennt man so den Zusammenhang der §§ 26–43, so erkennt man zugleich, daß es sich in ihnen um ein *einziges Praeceptum* handelt, das mit seiner ganzen Problematik und Hintergründigkeit in einem großen Zuge in beschwörender Sprache aufgebaut wird. Dieses schiebt sich aber zwischen die *sententia* des Laelius und den theoretischen Abschnitt 44ff. ein und fällt damit aus der angegebenen Gliederung heraus. Bei der Ausdrücklichkeit der Gliederung ist das nun, zumal bei einem so übersichtlichen kleinen Werk, ein ernster Anstoß, und es ist nicht der einzige. Hier finden sich nämlich die Wiederholungen, die die Lektüre des *Laelius* so schwierig machen und ihn so verworren erscheinen lassen. Löst man aber die §§ 26–43 heraus, so fallen die anstößigen Wiederholungen des Laelius weg, und es bleiben die begründbaren und nachvollziehbaren.

5.

§ 26 stellt die Frage, ob die Freundschaft aus *imbecillitas* und *inopia* oder aus edlerer Ursache erstrebt wird, und beantwortet sie dahin, daß die Liebe eigentliche Ursache ist. In den Formulierungen erinnert der Passus an § 46. Nur daß dort mit diesen Worten die Ansicht griechischer Philosophen wiedergegeben wird und der Begriff der Liebe, der erst 48/49 im späteren Zusammenhange abgeleitet wird, als Gegensatz zur *imbecillitas* vorausgesetzt ist. – Die Begründung, daß die Liebe den Vorrang vor dem Bedürfnis hat, wird dadurch gegeben, daß man Nutzen auch zieht von Leuten, die zum Schein verehrt und geliebt werden, in der Freundschaft aber keine Verstellung ist und sein darf. Derselbe Gedanke findet sich in § 53. – Welcher Art diese Liebe ist, die vor der *indigentia* den Vorrang hat, wird in § 27

[8] Den engen Zusammenhang der Teile hat auch K. Meister empfunden, wenn er diesen Abschnitt als «Überleitung» auffaßt.

am Beispiel der Tiere gezeigt. Der Vergleich mit den Tieren findet sich auch in § 81, nur daß dort der Gesellschaftstrieb, hier die Liebe zu der Nachkommenschaft verglichen wird. Das eine ist theophrastisch, das andere stoisch. – Beim Menschen zeigt sich die natürliche Liebe, geht es weiter, in der Liebe zu den Nachkommen, dann wenn *similis sensus exstitit amoris si aliquem nacti sumus cuius cum moribus et natura congruamus*. Es sind ähnliche Formulierungen wie in § 48 Ende, nur daß dort erst abgeleitet wird, was hier als Beleg verwendet wird. – Die Begründung, daß nichts mehr zur Liebe verlockt als die *virtus* (§ 28), findet sich im Beweis mit dem Begriff der Ähnlichkeit verknüpft (§ 50). – Der Beweis aus der Historie – wenn man die Heroen der Geschichte wegen ihrer *virtus* liebt, ohne sie gesehen zu haben, die Tyrannen in gleicher Weise haßt, wieviel mehr muß das Gefühl der Liebe dann entstehen[9], wenn man *virtus* und *bonitas* bei denen erkennt, mit denen man durch liebevollen Verkehr verbunden sein kann – ist in der eigenartigen persönlichen Wendung ohne Parallele im Werk, der Übergang vom Begriff der Liebe zu dem des Tyrannen hat sein Pendant 51/52.

Auch die Erörterung des Verhältnisses von Nutzen und Liebe nach Erweis der Priorität der Liebe (§ 29–31) wird wiederholt in § 51. Daß die Liebe gesteigert wird, wenn Vorteile hinzukommen (*quamquam comfirmatur amor et beneficio accepto et studio perspecto et consuetudine adiuncta*), wird großzügiger zugegeben, aber es ist derselbe Gedanke wie 51: *non enim tam utilitas parta per amicum quam amici amor ipse delectat, tumque illud fit quod ab amico est profectum iucundum si cum studio est profectum*. War dieser Satz die Begründung dafür, daß die Nützlichkeitstheoretiker das liebenswürdigste Band der Freundschaft beseitigen (*amabilissimum nodum amicitiae tollere*), so wird auch 29 dieser Gruppe entgegengehalten: *humilem sane relinquunt et minime generosum ut ita dicam ortum amicitiae*. Auch die Konsequenz, die bei Annahme der Nützlichkeitstheorie gezogen werden müßte, wird in beiden Fällen gezogen, und zwar so, als ob es jeweils die andere Stelle nicht gäbe. 29/30: *quod si ita esset, ut quisque minimum in se esse arbitraretur, ita ad amicitiam esset aptissimus. Quod longe secus est. Ut enim quisque sibi plurimum confidit* usw. – 51: *tantumque abest ut amicitiae propter indigentiam colantur, ut ii, qui opibus et copiis, maximeque virtute, in qua plurimum est praesidii, minime alterius indigeant, liberalissimi sint et beneficentissimi*. Es sollen hier nicht Prioritätserwägungen angestellt werden, weil ihnen meist etwas Unsicheres anhaftet, aber *sibi confidere* in diesem Zusammenhang scheint doch gewählt, um die gewöhnlichen Formeln 51 zu vermeiden. – Die Parallelität geht aber noch weiter: es wird beide Male die Frage gestellt, ob Scipio den Laelius «gebraucht» habe und – anders beantwortet, obwohl im Zusammenhang kein Ansatzpunkt dafür vorhanden war, 30: *quid enim? Africanus indigens mei? Minime hercule, ac ne ego quidem illius* usw. – 51: *atque haud sciam an ne opus sit quidem nihil umquam deesse amicis. Ubi enim studia nostra viguissent, si numquam consilio numquam*

[9] Die Paragraphengrenze bei 29 zersprengt wie auch sonst oft den engsten Zusammenhang.

opera nostra, nec domi nec militiae Scipio eguisset? Die Stellen schließen sich jetzt aus. Sie werden verständlich in ihrem Verhältnis, wenn man bedenkt, daß die §§ 26–43 überhaupt strenger sind. – Der Gedanke, daß Jugendfreundschaften nicht immer Bestand haben können (33/34), hat seine Entsprechung in dem *praeceptum*, die Freundschaften im reifen Alter zu beurteilen, § 74, der über die Gefahren im fortschreitenden Alter in dem Abschnitt über die Schwierigkeit, *dignos* und *constantes* zu finden (§ 34⌣63/64), nur daß hier die Gefahr mehr betont wird. Der Hauptgedanke, auf den der ganze Abschnitt ausgerichtet ist, nämlich daß ein meist gerechter Bruch der Freundschaft dann entstehe, wenn vom Freunde etwas Unrechtes gefordert werde, erscheint in Form des *praeceptum* auch später wieder, aber so unscheinbar, daß man vermuten möchte, daß er Cicero in seiner Bedeutung überhaupt noch nicht bewußt war (76): *atque in omni re considerandum est et quid postules ab amico et quid patiare a te impetrari.*

Der Satz, der den dritten Abschnitt einleitet (§ 36), *quamobrem id primum videamus, si placet, quatenus amor in amicitia progredi debeat*, entspricht dem Einleitungssatz von 56ff.: *constituendi autem sunt qui sint in amicitia fines et quasi termini diligendi.* Was aber in § 56 beziehungslos als Lehrstück dasteht (*autem*, uns beweist es die Selbständigkeit des theoretischen Abschnittes), ist hier in einem das Ganze bedenkenden Zusammenhang gesehen. Daß nach einer solchen Formulierung die von § 56 matt wirken muß, zeigt, wo die spätere Fassung zu suchen ist.

Einer der wichtigsten Widersprüche zwischen § 26–43 und dem Folgenden aber scheint mir der zu sein, daß in unserem Abschnitt keine Rolle spielt, worauf der Bau des ganzen übrigen Werkes beruht: der Unterschied zwischen den Freundschaften der *sapientes*, soweit sie sich in der Geschichte finden, und den *communes amicitiae*. In unserem Abschnitt ist Zwiespalt fatale Notwendigkeit, er kann alle Freundschaften auflösen, dort Zeichen der Unvollkommenheit. Hier wird die Paradoxie des Forderns – daß in jeder größeren Forderung der Anspruch größerer Liebe behauptet wird – erkannt, dort ist es Sache eines versteckten *praeceptum*. Damit hängt als weiterer Unterschied und Widerspruch die größere Strenge zusammen. Wurde § 61 der Stundpunkt vertreten, daß man auch ungerechte Handlungen der Freunde unterstützen müsse, wird hier die Konsequenz gezogen, 37: *nam quum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris.* Wohlgemerkt, wenn Cicero sich selbst kontaminiert, darf man erwarten, daß er sich in der Formulierung nicht direkt widerspricht: Der Widerspruch in der Haltung bleibt bestehen, sie ist strenger geworden. Das hängt mit einem weiteren Widerspruch zusammen: Während der Maßstab für unrechtes Handeln des Freundes sonst die *infamia* ist, deren Wichtigkeit noch dazu erst erwiesen wird (76 und 61), ist er hier die *res publica*. Der Gedanke an die *res publica* tritt überhaupt in diesem Gedankengang immer beherrschender hervor, während er im übrigen Werke eine Mauerblümchenrolle spielt; ja eigentlich steht hinter dem Ganzen nur der Gedanke der politischen Differenz. Mit wachem Bewußtsein

hat das der Historiker der Zeit gespürt[10]. Er schreibt über den *Laelius:* «Nicht so tief greift dagegen *in rei publicae partibus dissensio*, wie sie zwischen Scipio und Q. Pompeius oder Metellus Macedonicus eintrat (77), und Laelius ist überzeugt, daß ein wirklicher *dux populi Romani non comes* (96) selbst vor der *contio quae ex imperitissimis constat* demagogische Umtriebe meistern könne.» Von dieser optimistischen Haltung des Ur-Laelius zu der bangen Sorge und Aufgeregtheit des Stückes 26–43 mit seinem Pessimismus ist ein weiter Schritt; wir werden die Diskrepanz auf eine Meinungsänderung Ciceros in heftig bewegter Zeit zurückführen müssen. Denn zusammengenommen mit dem stilistischen Unterschied – ab 45 ruhig argumentierend, ab 26 in raschen Schritten zur Hauptsache eilend und dann in bewegter Sprache beschwörend – genügen doch wohl sowohl die Wiederholungen der Gedanken und Gedankengänge als die tiefgehende Diskrepanz zum anderen Teil des *Laelius*, um zu beweisen, daß man sich dieses Stück nicht in einem Zuge mit dem anderen *Laelius* verfaßt denken kann.

6.

Man muß trotzdem alle Möglichkeiten prüfen, wie man das Stück halten könnte. Dabei wird man vielleicht auf den Einwand gefaßt sein, daß doch der Einschub das geschlossenste, römischste, am meisten aus innerstem Erleben geborene Stück sei und deshalb unmöglich ursprünglich nicht dazu gehört haben könne. Dieser Einwand würde sein Ziel verfehlen. Gerade das kann ja der Grund gewesen sein, eine geprägte Form durch eine Hinzufügung zu sprengen. Nicht die Qualität ist hier gefragt, sondern der nahtlose Sitz in einem festen Gefüge. Allgemeine Erwägungen dieser Art haben vor der Formanalyse zurückzustehen.

Diese Erwägung beträfe das Stück im Ganzen. Läßt sich aber vielleicht das erste Stück (26–32) als Erfüllung der Ankündigung, daß Laelius darüber sprechen wolle, *qualis sit amicitia*, verstehen?

In dem theoretischen Teil, den wir als die Ausführung dieses Punktes ansehen zu dürfen glauben, wird auch vom Ursprung gehandelt, aber noch von einigem mehr. Außerdem fällt es nach Erkenntnis des Zusammenhanges der §§ 26–43 schwer, 26–32 als autarkes Stück abzulösen. Zumal die Einteilung, die sich aus Valerius Maximus für die etwa gleichzeitige Schrift *De gloria* erschließen läßt, nicht für eine Gleichsetzung von Thema *qualis sit* und *ortus* spricht. Philippson[11] stellt da den Abschnitten *gloria aut unde oriatur aut cuius sit habitus aut qua ratione debeat comparari et an melius a virtute velut non necessaria neglegatur* in den ersten drei Gliedern die Einteilung von *de amicitia: quid, qualis, praecepta* parallel.

Zunächst aber ist es nicht angängig, ein *quid* neben das *qualis* zu setzen. *Quid sentias* ist etwas ganz anderes als *qualis sit*. Dann aber scheint *de gloria* eindeutig zu beweisen, daß Cicero einen Unterschied macht zwischen *unde oriatur* und *cuius sit habitus* = *qualis sit*. Fragt sich, ob man einen Abschnitt über die Entstehung

[10] Matthias Gelzer, RE *Tullius* Sp. 1048.
[11] RE *Tullius* Sp. 1168.

und einen über das Wesen annehmen soll. Aber in *de amicitia* wird eben keiner wie in *de gloria* über die Entstehung angekündigt und der Punkt in der theoretischen Erörterung *qualis sit* gleich zu Anfang miterledigt. Damit scheinen alle Möglichkeiten erschöpft und erledigt, den Einschub in der Disposition unterzubringen.

Von den weiteren Indizien für nachträgliche Einfügung von § 26–43 ist das wichtigste wohl, daß man die Paragraphen herauslösen kann, ohne daß der Zusammenhang des Ganzen verloren geht. Ja dieser gewinnt an Geschlossenheit und bildet ohne 26–43 eine festgeformte Einheit. Nach der *sententia* des Laelius, die darlegt, daß es Freundschaft ohne *virtus* nicht geben kann (bis § 25), wird 45–55 das Wesen der Freundschaft als Liebe gegen widersprechende Meinungen erwiesen, dann werden folgerecht die Grenzen dieser Liebe zu bestimmen gesucht und auf Grund dieser Grenzbestimmung die *praecepta* gegeben. Die Schnittstelle aber, in die der Fremdkörper eingeschoben wurde, schließt sich wenigstens gedanklich aufs beste zusammen. Cicero scheint allerdings ein paar Übergangssätze oder ein kurzes Zwischengespräch weggelassen zu haben, und auch sonst ging es nicht ganz ohne Gewalt ab. Wir denken an die *praecepta* des § 44, die für manche wohl die Berechtigung darstellten, den ganzen theoretischen Abschnitt unter die *praecepta* zu rechnen. In ihrer Menge sind die Vorschriften aber hier anstößig, ferner kann außer den beiden ersten keine als vorbereitet angesehen werden, und drittens wird, wie die Liste der Wiederholungen zeigt, eine Reihe dieser *praecepta* am Schluß ausführlich und sachgemäß entfaltet. Den größten Anstoß aber gibt der dreigliedrige Einleitungssatz: *haec igitur prima lex amicitiae sanciatur, ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus, ne exspectemus quidem dum rogemur.* Dieser Satz nimmt bewußt die Form des Einleitungssatzes des beschwörenden Schlußabschnittes des Einschubs auf (§ 40): *haec igitur lex in amicitia sanciatur, ut neque rogemus res turpes nec faciamus rogati; turpis enim excusatio est et minime accipienda quum in ceteris peccatis tum si quis contra rem publicam se amici causa fecisse fateatur;* sein letztes Glied aber, *ne expectemus quidem dum rogemur*, leitet von der Warnung vor sittlich bedenklichen Freundschaftsdiensten zu der Vorstellung einer leidenschaftlich erregten Sorge für den Freund über und trägt so deutlich die Funktion einer Überbrückung an der Stirn, daß er eindeutig das Vorausgehende als sekundär und nicht ursprünglich geplant erweist.

7.

Mehr als den Nachweis, daß das eingeschobene Stück ein Fremdkörper ist, daß die Mantelstücke sich zu einem Ganzen zusammenfügen und daß die Übergänge hart sind, sollte man nicht verlangen, um eine spätere Einfügung glaublich zu finden. Es kommen aber zum Überfluß noch zwei Indizien hinzu, die geeignet sind, die Annahme gewiß zu machen. Das eine ist der Umstand, daß der *Laelius* auch sonst Spuren der Überarbeitung zeigt, das andere, daß sich Zeit und Anlaß des Einschubes bestimmen lassen.

Erwin Ruch[12] hat anknüpfend an Bemerkungen der Kommentatoren zu zeigen versucht, daß dem ursprünglichen, dem des *Cato maior* nahen Proömium der §§ 4 und 5 später eine Erweiterung (§§ 1–3) vorangestellt worden ist.

Seine Argumente scheinen mir einleuchtend. Die gravierendsten sind die, daß der Anschluß mit *enim* (§ 4) unerträglich hart ist und daß sich die zwei Konzeptionen der beiden Stücke – einmal soll der Laelius ein fingiertes Gespräch sein (4/5), das andere Mal ein berichtetes historisches (1–3) – nicht mit einander vertragen. Daß auf diese Weise ein Proömium entstanden ist, das unter Ciceros philosophischen Schriften einzig dasteht, wird evident von Ruch herausgearbeitet[13].

Für uns ist der Nachweis, daß der *Laelius* eine spätere Überarbeitung erfahren hat, von der größten Wichtigkeit. Er allein würde eine Untersuchung fordern, ob es die einzige Stelle ist, an der Cicero noch einmal Hand angelegt hat. Scheint das doch von vornherein unwahrscheinlich.

Da aber jetzt das Verständnis des *Laelius* nur bei Annahme des späteren Einschubs der §§ 26–43 möglich scheint, stützen sich nicht nur diese Erkenntnis und die von Ruch gegenseitig, sondern sie erlaubt auch, die Gründe für die Erweiterung des Proömiums schärfer und genauer zu fassen und damit dem Nachweis Ruchs weitere Sicherheit zu geben. Ruch meint, daß Cicero seinem Gespräch durch den düsteren politischen Hintergrund sowie durch die Einführung von Scaevola und Sulpicius die Bedeutung eines geschichtlichen Ereignisses habe geben wollen[14]. So richtig und wichtig dies ist, bleibt merkwürdig, daß Ruch gar nicht den Anlaß und seinen Inhalt in Erwägung gezogen hat. Anlaß für Scaevola, sich des Gesprächs mit Scipio über die Freundschaft zu erinnern, ist nämlich ein Stadtgespräch, bei dem die Menschen voller Verwunderung und Klage waren (*quanta esset hominum vel admiratio vel querela*). Gegenstand des Gespräches aber war Bruch und Zerstörung einer Freundschaft, die besonders innig gewesen war, aus politischen Gründen: *quum is* (*sc. Sulpicius*) *tribunus plebis capitali odio a Q. Pompeio qui tum erat consul dissideret, quocum coniunctissime et amantissime vixerat*[15]. Die Erwähnung des Sulpicius ist für Atticus sicher von Bedeutung, zugleich doch auch eine schmerzliche Erinnerung.

Wenn sie ihm Cicero trotzdem zumutet, so muß er auf die Situation besonderen Wert gelegt haben. Bedenkt man nun, daß der Einschub ein einziges *praeceptum* ist, zumal in Dingen der *res publica* vom Freunde nichts Ungebührliches zu verlangen, und daß die Gefahr des Bruches einer Freundschaft stets bewußt bleibt, so läßt sich die enge inhaltliche Verbindung der beiden Erweiterungen nicht verkennen: In beiden steht das Problem *amicitia – res publica* im Zentrum, das eine Mal gezeigt an einem historischen *exemplum*, das andere Mal in leidenschaft-

[12] E. Ruch, *Das Proömium von Ciceros Laelius de amicitia* (Straßburg 1943).
[13] Loc. cit. 37.
[14] Loc. cit. 32. 36. 38.
[15] Cf. *De or.* III 11: *Sulpicius quibuscum privatus coniunctissime vixerat, hos in tribunatu spoliare instituit omni dignitate; cui ad summam gloriam eloquentiae efflorescenti ferro erepta vita est.*

licher Erörterung dargelegt. Zugleich versteht man das Proömium von der Entscheidung der §§ 26–43 besser: Cicero nimmt versteckt für Pompeius Partei. Weil Atticus betroffen ist, betont er hier aber die fatale Notwendigkeit, die in der Mitte des Einschubes so stark und ergreifend hervortrat.

Die Einschübe sind also von demselben Interesse getragen, dasselbe Problem ergänzt an beiden Stellen eine mehr konventionelle Auffassung.

8.

Man fragt natürlich nach den Gründen und nach der Zeit des Einschubs. Auch hier können wir an neuere Forschungen, und zwar die von Hellfried Dahlmann, anknüpfen. Auszugehen ist von dem Inhalt des Stückes. Wir haben gesehen, daß *eine* Sache im Mittelpunkt stand: das Gesetz, nichts dem Freunde zuliebe zu tun, was gegen die *res publica* verstoße. Dabei läßt Cicero Laelius die Eindringlichkeit dieser Mahnung mit einer schmerzlichen Besinnung auf die historische Lage begründen: *deflexit iam aliquantum de spatio curriculoque consuetudo maiorum. Ti. Gracchus regnum occupare conatus est vel regnavit is quidem paucos menses. Num quid simile populus Romanus audierat aut viderat? hunc etiam post mortem secuti amici et propinqui quid in P. Scipione effecerint, sine lacrimis non queo dicere.* Es dürfte keines Beweises bedürfen, daß er mit diesen leidenschaftlichsten Sätzen des ganzen Werkes, wie in *de republica* mehrfach, die eigene Situation in die Vergangenheit zurückprojiziert. Es war die eigene Lage, die er schilderte, wenn er sagte, daß die Treue zum toten Tyrannen das Ganze gefährde. Der Laelius ist nun in der Zeit vom 15. März 44 bis 7. Mai verfaßt[16].

So schwer man sich diese Sätze in einer solchen Zeit vorstellen kann, wo die Freude über die befreiende Tat überwog und die Lage durchaus nicht überschaubar war, so sehr passen sie in eine spätere Zeit, als es klar wurde, daß unter dem Vorwande, dem toten Cäsar die Treue zu halten, seine Anhänger dem Antonius gegen die *res publica* folgten. Wir brauchen aber nicht so allgemein zu reden. Wir haben die erschütternden Briefdokumente, in denen dieses Problem bei der Zerstörung einer Freundschaft erörtert wird: es sind die Briefe zwischen Cicero und Matius, mit denen eine lange Freundschaft ihr Ende findet[17].

Im ersten Brief gibt Cicero eine Erklärung ab über die *querela* des Matius, deren genaue Formulierung uns nicht faßbar ist, die aber darauf gezielt haben muß, daß Cicero gegen seine Freundschaft mit ihm verstoße, weil er seiner politischen Haltung kühl oder ablehnend gegenüberstehe. Cicero gibt darauf einen langen Katalog der *officia* und Beweise der *amicitia*, die er von Matius erfahren hat mit dem Ziel, zu zeigen, daß Matius bei dieser Sachlage doch unmöglich hätte an-

[16] Vgl. Philippson, RE VII A 1164 s. v. *Tullius*: vor *De officiis* wie *De gloria* geschrieben und nach *De senect.* (*Lael.* 4), in den Briefen an Att. nicht erwähnt, also in einer Zeit, in der beide in Rom waren; in dem Vorwort zu *Div.* II nicht aufgezählt, also nach dem 15. März 44. Es bleibt daher nur die Zeit vom 15. März bis 7. Mai. Darauf kommt mit guten Gründen auch Erwin Ruch, a. O. 18.

[17] *Ad. famil.* XI 27 und 28.

nehmen können, daß er etwas gegen ihn und gegen den Geist der *amicitia* hätte begehen können. Nachdem er gesagt hat, wie er ihn verteidigt, verhehlt er aber das Problematische der Handlungsweise des Matius – Genaueres erfahren wir darüber erst im folgenden Briefe des Matius – nicht: *sed te, hominem doctissimum, non fugit, si Caesar rex fuerit – quod mihi quidem videtur –, in utramque partem de tuo officio disputari posse, vel in eam qua ego soleo uti, laudandam esse fidem et humanitatem tuam, qui amicum etiam mortuum diligas, vel in eam, qua nonnulli utuntur, libertatem patriae vitae amici anteponendam.* Wenn er auch hinzufügt *ex his sermonibus utinam essent delatae ad te disputationes meae!* und mit wirklicher Herzlichkeit der beiden Verdienste des Matius gedenkt, daß er erstens vom Bürgerkrieg abgeraten habe und dann nach dem Siege für Milde und Schonung eingetreten sei, spürt man doch an der Kühle des Briefes, seiner Auf- und Abrechnung, daß Cicero von Matius tief enttäuscht ist und daß er nun aus persönlicher Verpflichtung für etwas eintritt, was er im Grunde nicht billigt. Matius schreibt darauf, obwohl es doch mit dieser Erklärung Ciceros hätte sein Bewenden haben können, er wisse, daß man es ihm verdenke, wenn er über den Tod Caesars empört sei und trauere, gerade als ob es schon ausgemacht wäre, daß sein Tod für die *res publica* nützlich gewesen sei. Diese Leute gehen von dem Satz aus, *patriam amicitiae praeponendam esse*[18].

Sed non agam astute – die politische Frage, ob der Tod Caesars für die *res publica* nützlich gewesen sei, will er beiseite lassen und bekennt: *fateor me ad istum gradum sapientiae non pervenisse. neque enim Caesarem in dissensione civili sum secutus, sed amicum, quamquam re offendebar, tamen non deserui, neque bellum umquam civile aut etiam causam dissensionis probavi, quam etiam nascentem exstingui summe studui.* Er entschuldigt sich also so, wie es Cicero in dem eingeschobenen Stück für *turpe* erklärt, und pocht, Politik und menschliche Bindung trennend, auf seine Menschenrechte, ja rühmt sich zum Schluß: *sed non vereor, ne aut meae vitae modestia parum valitura sit in posterum contra falsos rumores, aut ne etiam ii qui me non amant propter meam in Caesarem constantiam, non malint mei quam sui similis amicos habere.*

Das Problem ist das gleiche hier in Wirklichkeit wie in der theoretischen Ausführung im eingeschobenen Stück. Die Formulierungen sind bis aufs Wort oft gleich. Hellfried Dahlmann[19] hat darum gemeint, den Laelius zwischen Ende

[18] Man beachte die Verschiebung von *res publica* zu *patria* im Matiusbrief.

[19] Hellfried Dahlmann, *Cicero und Matius*, NJbb. f. A. u. d. B. I (1938) 225ff. Der Aufsatz hat das große Verdienst, auf den Unterschied zwischen der «römischen» und «griechischen» Form der Freundschaft hingewiesen zu haben. Nur glaube ich nicht, daß Cicero die griechische Form der Freundschaft und Bindung an einen Menschen nicht hätte verstehen können (Gegenbeweis: Atticus), und meine, man verstehe Ciceros Brief erst, wenn man die Kühle trotz anderen Möglichkeiten spürt. Nur dann erklärt sich, daß Matius noch einmal, getroffen, antwortet. Matius wußte, daß Cicero anderer Töne fähig war, und hat die Kühle als einen Schlag empfunden. Ciceros Brief ist kühl, weil er die Freundschaft mit Matius aufgibt, er ist höflich, weil für den Römer nach Erlöschen der menschlichen Verbundenheit die soziale Bindung mit ihren Dankbarkeitsverpflichtungen bestehen bleibt. Daß Cicero die Freundschaft erlöschen ließ, weil Matius dem Tyrannen gefolgt war und jetzt ihm nach

August 44 (Matiusbriefe) und Oktober 44 (Zitat in *de off.* s. S. 103) ansetzen zu müssen.

Man mag den *terminus ante quem*, den Philippson (s. S. 103) annimmt, als nicht verbindlich ansehen. Das ist nicht das Ausschlaggebende. Aber zwei Einwände scheinen mir geboten, die die Datierungsfrage neu beleuchten. Die Berührungen mit den Matiusbriefen finden sich in dem eingeschobenen Stück. Man wird also bei der Philippsonschen Datierung bleiben und die Datierung Dahlmanns nur für das eingeschobene Stück gelten lassen. Zwingt uns aber nun die Lage, die Überarbeitung nach den Matiusbriefen anzusetzen? Ich glaube, daß das nicht der Fall ist. Was die Beziehungen zwischen den Matiusbriefen und dem Laelius bzw. dem eingeschobenen Stück noch viel wahrscheinlicher macht, als wenn es sich nur um zwei einzelne Briefe handelte, ist doch die Tatsache, auf die Cicero in seinem Brief anspielt, daß über das Problem in dieser Zeit unzählige Gespräche geführt wurden (*ad. fam.* XI 27, 8). Man hat also mit Formulierungen der Debatte jener Tage zu rechnen, und auf Wochen genau wird man den Einschub nicht festlegen können, wenn man nur gelten läßt, daß das Problem eben etwa in der Zeit der Matiusbriefe, nicht unmittelbar nach Caesars Tode akut wurde. Dann aber läßt sich, glaube ich, die Zeit des Einschubs dokumentarisch festlegen. In dem Brief an Atticus vom 16. Juli 44 (*ad Att.* 16, 3, 1) schreibt Cicero: *quod vero scribis te cotidie magis delectare «O Tite si quid», auges mihi scribendi alacritatem. Quod Erotem non sine munusculo exspectare te dicis, gaudeo non fefellisse eam rem opinionem tuam, sed tamen idem σύνταγμα misi ad te retractatius et quidem ἀρχέτυπον ipsum crebris locis inculcatum et refectum.* Möchte man diese Briefstelle zunächst auf den Cato beziehen, so wird das durch die Datierung des *Cato* unmöglich gemacht, und die Kritik des *Cato maior* läßt auch nichts Derartiges erkennen. Man hat dann die Ausflucht ergriffen, mit der Übersendung der überarbeiteten Schrift sei die Übersendung von *De gloria* gemeint[20], deren ursprüngliche Fassung Cicero mit dem vorhergehenden Brief[21] und der Bemerkung schickt: *De gloria misi tibi. custodies igitur, ut soles, sed notentur eclogarii, quos Salvius bonos auditores nactus in convivio dumtaxat legat.* Aber ist es wahrscheinlich, daß Cicero dem Atticus schon fünf Tage später eine Überarbeitung von *De gloria* schickt, und wäre das wirklich ein *munusculum*, auf das er sich freut? Abgesehen davon, daß uns für die Annahme, es handle sich um *De gloria*, alle Beweismöglichkeiten fehlen, läßt sich sprachlich *idem σύνταγμα* auf jede Schrift beziehen, die Cicero schon einmal dem Atticus geschickt hat, da er ja mit einem Atticus spricht, der das Werk mit dem Brief in Händen hat. Ich meine, die Folgerung liegt nahe, daß es sich hier

dem Tode weiter anhing (Besuche im Haus des Antonius nicht unpolitisch), ist nicht eine Frage der menschlichen Reichweite und Verstehensmöglichkeit, sondern eine Sache der moralischen Entscheidung, seines Glaubens und seines Wesens: Er kann nicht Freund sein einem, der an der Untergrabung des Sinnes seines Lebens mit Teil hat. Das mindert das Verdienst des Dahlmannschen Aufsatzes nicht. Im einzelnen die Gedanken zu entwickeln, bedürfte eines neuen Aufsatzes.

[20] s. Schanz-Hosius I[4] 513.

[21] *ad Att.* 16, 2, 6 vom 11. Juli.

um den Laelius handelt. Hier haben wir die Überarbeitung gefaßt; das Werk ist wirklich *retractatius* und *crebris locis inculcatum*, und es ist eine so wesentliche Vertiefung erreicht, daß der Verfasser auf die Freude des Freundes hoffen darf. In einer Zeit – Mitte Juli 44 – als es immer deutlicher wurde, daß das Schicksal der *res publica* davon abhing, ob die entscheidenden Männer abließen von ihren persönlichen Bindungen an den großen und kleinen Tyrannen, als also der Entscheid zwischen Bindung an eine Persönlichkeit oder an die *res publica* das Lebenswichtigste wurde, genügte ihm der *Laelius* in seiner alten Form nicht mehr. Da erkannte er, daß in dieser Diskrepanz etwas Schicksalshaftes liege, daß eine solche *dissensio in re publica* nicht nur in den *communes amicitiae* vorkomme, und man sich, um das Leben zu erhalten, streng für den Vorrang der objektiven Werte zu entscheiden habe; so fügte Cicero unseren Einschub ein, der durch seinen persönlichen Charakter zu den eindrucksvollsten Stücken seiner philosophischen Schriften gehört.

Zur Deutung der klassischen Grabreliefs

Von Karl Schefold, Basel

K. Friis Johansens neues Werk[1] ist die erste Untersuchung der Bedeutung der griechischen Grabreliefs, welche die ganze Überlieferung heranzieht und historisch sichtet. Das Buch ist spannend aufgebaut, ausgezeichnet illustriert; es ermüdet den Leser nie und beweist die These mit zwingender Klarheit. Nur in einem Punkt scheint mir eine Ergänzung nötig: Wohl lernen wir, was in der klassischen Stele noch vom alten Heroenglauben lebt, aber es wird nicht geschildert, wie dieses Erbe in der archaischen Zeit bereichert und in der klassischen vertieft wird.

1791 hatte Karl Philipp Moritz in der Einleitung seiner Götterlehre die für das Verständnis der griechischen Mythologie grundlegende Einsicht ausgesprochen, die er Goethe verdankte[2], daß die dichterische Phantasie einen entscheidenden Anteil an der Sage habe. Daß die Mythologie damit nicht zu einem ästhetischen Spiel entleert sei, konnte jeder wissen, der bei den Alten oder bei Goethe gelernt hatte, was Dichtung sein kann: Gestaltung der tieferen Wirklichkeit, die der Fülle der Erscheinungen zugrunde liegt. Trotzdem ist die romantische Forschung die Irrwege gegangen, die etwa durch den Namen Creuzer bezeichnet sind, und noch jüngst hat der verdiente M. P. Nilsson seinen Überblick über die Erforschung der griechischen Religion nicht mit Moritz, sondern mit Creuzer begonnen[3].

Auch in die griechischen Grabreliefs hat man bis in die Gegenwart allerlei Geheimnisse hineinzudeuten versucht, hat nach ihrer kunstgeschichtlichen und antiquarischen Bedeutung, aber wenig nach ihrem Gehalt, nach der «Sprache der Phantasie» gefragt, als die Moritz «die mythologischen Dichtungen der Alten» betrachtet wissen wollte. Immerhin blieb die Archäologie durch das Vorbild Winckelmanns und Goethes gegen symbolistische Irrwege besser geschützt. Was Goethe an den griechischen Grabdenkmälern des Museum Maffeianum in Verona vom Wesen des klassischen Grabreliefs erkannte, haben die meisten sich zu eigen gemacht, wie Rodenwaldt in seiner schönen Schrift über Goethes Besuch in jenem Museum[5], in der er sagt: «Die Reliefs, die den mit Namen bezeichneten Toten im Zusammensein mit dem Menschen, der ihm am liebsten war, zeigen,

---

[1] K. Friis Johansen, *The Attic Grave-Reliefs of the Classical Period.* An Essay in Interpretation (Kopenhagen 1951).

[2] R. Fahrner, *K. Ph. Moritz' Götterlehre. Ein Dokument des Goetheschen Klassizismus* (Marburg 1932), mit der älteren Literatur.

[3] M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Handbuch der Altertumswissenschaft, herausgegeben von W. Otto 5, 2, 1) I (1941) 3.

[4] K. Friis Johansen, *The Attic Grave-Reliefs of the Classical Period* 55ff.

[5] G. Rodenwaldt, *Goethes Besuch im Museum Maffeianum zu Verona.* 102. Berliner Winckelmannsprogramm 1942, 33.

(sind) in der klassischen Epoche von Symbolik frei. Der Tote erscheint hier nicht in einem jenseitigen Dasein, sondern so, als wenn er lebte.» Ähnlich hatte Rodenwaldt in seinem *Relief bei den Griechen* gesagt und geschlossen: «Es ist rein menschliches Dasein in Form einer einfachen Handlung dargestellt, die keines irgendwie gearteten novellistischen Themas bedarf, sondern sich mit einer Gebärde oder einem Blick der Zusammengehörigkeit begnügt» (S. 62f.).

Eine solche Deutung ganz vom Diesseits her entspricht aber nicht völlig dem, was Goethe in seinen Berichten über jenen Besuch andeutet: «Der Wind, der von den Gräbern der Alten herweht, kommt mit Wohlgerüchen wie über einen Rosenhügel ... Mir war die Gegenwart der Steine höchst rührend, daß ich mich der Tränen nicht enthalten konnte. Hier ist kein geharnischter Mann auf den Knien, der einer fröhligen Auferstehung wartet, hier hat der Künstler mit mehr oder weniger Geschick immer nur die einfache Gegenwart der Menschen hergestellt, *ihre Existenz dadurch fortgesetzt und bleibend gemacht* ...[6]» Diese Fortdauer gehört in der Tat zum Gehalt jener Denkmäler, und so muß die geläufige Deutung vom Diesseits her ergänzt werden. Die erste Ergänzung gibt Friis Johansen durch seinen Nachweis, daß bis zum Ende der alte Glaube zugrunde liegt, den noch Aristoteles bezeugt (bei Plutarch, *Cons. ad Apoll.* 27): Die Toten haben ein neues und höheres Dasein und die Überlebenden können durch den Kult über die Grenze des Todes mit ihnen verbunden bleiben. Eine zweite Ergänzung wird sich uns aus dem Gehalt der attischen Grabmäler selbst ergeben, aus der «Sprache ihrer Phantasie».

Friis Johansen zeigt, daß die Grabstele – als Verkörperung des Toten uraltes Gut der altgriechischen Heimat[7], nicht Import aus Ionien – schon in den ältesten Bildern den Toten in einem heroischen Dasein vorstellt. Daß der Tote auf den archaischen attischen Stelen in der schönsten Blüte des diesseitigen Lebens erscheint, sich nicht in der gleichen Direktheit wie dort als Heros manifestiert, steht dazu, wie weiter bewiesen wird, nicht im Gegensatz, denn Granatäpfel, Kleidung, Ähren zeigen, daß auch diese attischen Toten zum Kreis der chthonischen Mächte gehören und Verehrung und Dienst wie diese fordern; besonders schön wird dies an einer ganz neuen Interpretation der Stele des Lyseas nachgewiesen. Lyseas trägt ungewöhnlicherweise einen Chiton von roter Farbe, der Farbe der Toten, und die Ähren und den Kantharos der Unterirdischen.

Auf ionischen Stelen erscheint dann seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts zum ersten Mal das Motiv des Handschlags als Ausdruck der innigen Verbindung des Lebenden mit dem Toten; mit Recht wird die immer noch verbreitete novellistische Deutung auf Abschied oder Begrüßung des Toten abgelehnt, gegen die sich auch Rodenwaldt gewandt hatte. Waren im archaischen Athen besonders

[6] Rodenwaldt hat a. O. die Fassung des *Reisetagebuchs* neben der der *Italienischen Reise* abgedruckt.

[7] Zur Bedeutung des Steinmals in Griechenland wäre noch G. von Kaschnitz-Weinberg, *Mittelmeerische Grundlagen der antiken Kunst* (Frankfurt 1944) nachzutragen, mit reichen Nachweisen.

junge Ritter dargestellt worden, erscheinen nun auch Frauen, Kinder und ältere Leute, mit Tieren und Dienern, in der schlichten, ehrfürchtigen Haltung des klassischen Menschen. Die vielfigurigen Gruppen der klassischen attischen Reliefs sind nur Weiterbildungen dieser neuen Formen: Die feierlichen Throne, die Grablekythen, die sie gelegentlich in der Hand halten, deuten nicht selten das Weiterleben der alten Heroenidee an. Wir können Friis Johansens nuancierter Geschichte der Reliefs nicht weiter nachgehen und wollen nur fragen: Wie erklärt sich der eigentümliche Unterschied zwischen den attischen und den lakonischen Stelen, und wie erklärt sich die Wandlung zur Klassik, die neue Möglichkeit der Verbindung von Heros und Hinterbliebenem?

Diese Verbindung ist meines Erachtens aus dem Schritt von der archaischen zur klassischen Auffassung des Bildes zu deuten. Die archaische Kunst unterscheidet noch nicht zwischen dem Dargestellten und seinem Bild. Das Gottesbild ist der Gott selbst, die Grabstatue und das Grabrelief der im Grab Bestattete, die Adoranten stehen wirklich vor den wirklichen Heroen[8]. Was so in der archaischen Kunst währendes Sein ist, wird in den klassischen Jahrhunderten gedeutet, verstanden, auf eine Einheit des bewegten Lebens zurückgeführt[9]. Götterbilder werden nun in der Flächenkunst auf Basen gestellt, als Statuen vom umgebenden Leben abgehoben. Die Bildnisse heroischer Menschen können individuelle Züge erhalten, aus denen ihr Anderssein gegenüber dem gewöhnlichen Menschen verstanden wird, als Ausdruck ihres besonderen Schicksals[10]. Die Sagen werden nicht mehr als Wirklichkeit geschildert, sondern aus dem Wesen ihrer Träger neu verstanden, wie in der Tragödie[11]. All diesen Wandlungen entspricht es, daß auch die Verbindung der Heroen mit den Weihenden auf den Grabreliefs neu verstanden wird. Sie werden nicht mehr durch äußere Größe unterschieden, sie treten nicht mehr nur in ruhigem Sein gegenüber, sondern sie begegnen sich, ja können sich die Hände reichen.

Diese «Sprache der Phantasie» erklärt sich aus der inneren Erfahrung, daß die Erinnerung an den Toten, so wie sie sich am tiefsten den Hinterbliebenen eingeprägt hat, in diesen weiterlebt. Oft erzählt mir eine greise Griechin von den Träumen, in denen sie ihre verstorbenen Angehörigen sieht, zuweilen mit Kästchen, mit Eiern, wie wir sie von Grabbeigaben kennen. Der Verstorbene erscheint den Seinen auf den attischen Reliefs in der Blüte seines Lebens, im tieferen, unvergänglichen Sein des Gebildes. Aus der dichterischen Einbildungskraft dieser Kunst erklärt sich nun auch der Unterschied der archaischen attischen und der lakonischen Reliefs, auf denen sich der Heroenglaube naiver ausspricht. Der Glanz und Reichtum der attischen Stelen verherrlicht den Entrissenen im gleichen Sinn wie die Statuen auf andern archaischen Gräbern. Die Sphingen, die göttli-

---

[8] K. Schefold, *Statuen auf Vasenbildern*, Jahrb. 52 (1937) 30ff.
[9] E. Buschor, *Vom Sinn der griechischen Standbilder* (Berlin 1942).
[10] K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker* (Basel 1943) S. 15f.
[11] B. Snell, DLZ 61 (1940) 1088ff.

chen Wächter und die Palmetten, die Urbilder des Lebens[12], verdichten noch einmal, was in den Stelen wohnt. Die geistige Freiheit dieser Werke bereitet in Athen die klassische Auffassung vor, ebenso wie, nach B. Schweitzers Beobachtung[13], die archaischen attischen Weihinschriften die klassische Unterscheidung zwischen Bild und Dargestelltem vorbereiten, wenn sie die höhere Wirklichkeit des Bildes dem Leben gegenüberstellen. Die Kraft des künstlerischen Vorstellens gibt dem alten Heroenglauben einen höheren Sinn. Hier liegt schon der Keim zu der zuversichtlichen Erwartung einer Unsterblichkeit des Geistes, wie sie Goethe ausgesprochen hat[14]. Eine solche Erfüllung der irdischen Existenz ist tief verschieden von der Konservierung in den Bildzeichen und Mumien der Ägypter.

Nach A. von Salis' Vorgang[14a] hat E. Buschor die Bilder der klassischen Lekythen aus dem dichterischen Sehen attischer Künstler erklärt[15]: «Die Verschmelzung von Leben und Tod in einer höheren Einheit ist das eigentliche Element der Lekythenmalerei. Einer der schwerwiegendsten Irrtümer war der, die Gestalt des Toten zu verkennen ... Als ob es nicht gerade innerstes Verlangen antiker Sepulkralkunst gewesen wäre, den Toten immer leibhaft vorzuführen und im Bilde weiterleben zu lassen ... den Toten zu zeigen, wie er im Leben war und wie er im Tode von seinen Angehörigen mit allem geehrt wird, was die Gebräuche erheischen ...». Den Lekythen und den Grabstelen liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Tote zur Stele gehört. Die Bilder schildern die inneren Gesichte des Lebenden und Liebenden am Grab. Auf einer Münchner Lekythos, die auch für das Grabrelief mit dem Ausgang der Ameinokleia die rechte Erklärung gibt[16], läßt der Maler neben der Stele die Verstorbene erscheinen, wie sie sich zu Hause zu einem Ausgang schmückt, und denkt dabei an ihren letzten Gang, läßt Hermes sie auf dem Felsgestade des Hades erwarten. So sind, nach Buschors schöner Deutung, «in Schmückung, Grab und Felsgestade drei Orte vereinigt. Aber der beginge einen schweren Irrtum, der hier eine bewußte oder eine gedankenlose Kontamination sähe. Die Orte sind in einer höheren Einheit verbunden, die unsere Logik erst spaltet. Und diese Einheit ist nicht die primitive der archaischen Zeit, sondern im Gegensatz zu ihr allmählich erwachsen».

Die Stelen zeigen im Unterschied zu den Lekythen fast nie das Grabmal, von dem die Phantasie auf diesen so oft ausgeht, denn die Stele selbst regt den Betrachter zu den Visionen des Toten an, die auf ihren Reliefs dargestellt sind. Nur

[12] Diese Grundbedeutung des griechischen Ornaments wird noch kaum gesehen, Rhythmen und gestaltende Kräfte des Lebens spüren zu lassen; vgl. Jahresh. 31 (1939) 42ff.; E. Buschor, Ath. Mitt. 58 (1933) 46; P. Meyer, *Zur Formenlehre und Syntax des griechischen Ornaments* (Diss. Zürich 1943) 4.

[13] B. Schweitzer, *Studien zur Entstehung des Porträts bei den Griechen*, Berichte über die Verhandlungen. Leipzig, Phil.-Hist. Kl. 91 (1939) 10ff.

[14] Gespräche mit Eckermann 2. September 1824, 4. Februar 1829.

[14a] A. von Salis, *Studien zu den attischen Lekythen*, Iuvenes dum sumus, Festschrift des Basler philologischen Seminars zur Philologenversammlung 1907.

[15] E. Buschor, *Attische Lekythen der Parthenonzeit*, Münchner Jahrbuch N.F. 2 (1925) 6f.

[16] K. Schefold, *Orient, Hellas und Rom* (Bern 1949) 157.

selten deutet eine Lutrophoros das Grabmal einer Unvermählten an[17], und auf drei berühmten Reliefs scheint mir das Grabmal bisher verkannt worden zu sein. Das Relief vom Ilissos[18] zeigt einen alten Vater, der an das Grab seines Sohnes gekommen ist und dem nun der Entschwundene in einem höheren Dasein erscheint, in der Blüte seiner Jugend, auf der Jagd ausruhend, mit seinem Wurfholz und Speer (der jetzt fehlt), von seinem kleinen Diener und von seinem Hund begleitet, der allein witternd etwas vom Lebenden zu bemerken scheint. Der Jüngling sitzt auf einem Pfeiler wie Orestes auf dem späteren melischen Orestierelief auf der Grabtrapeza seines Vaters[18a]. Unter den vielen Erklärern hat nur Bulle für diesen Pfeiler eine Deutung vorgeschlagen: es sei eine Unterlage zum Ablegen der Kleider in der Palästra[18b]. Aber dazu passen die Kennzeichen des Jägers so wenig wie die feierlichen Stufen, auf denen sich der Pfeiler erhebt. Für einen Horosstein ist er zu groß. Dagegen ähnelt er in Form und Größe den Grabpfeilern, wie sie besonders in der Zeit nach dem wohl kleisthenischen Luxusgesetz (seit etwa 500) üblich waren[19]. Wenn hier das Relief so sehr als Bild aufgefaßt ist, daß der Künstler auf der Stele noch eine Stele anbringen kann, so darf man darin eines der Anzeichen für eine innere Erschöpfung der Gattung der Grabreliefs sehen, wie man sie auch im Auseinanderbrechen der Komposition, in der Vereinzelung und Frontalwendung der Figuren erkannt hat[19a].

Das zweite Beispiel eines Grabpfeilers auf einem Relief führt dagegen in den Anfang der klassischen attischen Reihe, in dem der neue Typus des breiten Reliefs noch nicht kanonisch ausgebildet war: Es ist das Grabmal eines Jünglings «von Salamis». Das Profil der Stele auf diesem Relief entspricht genau dem einer erhaltenen[20]. Daß auf der Stele eine Katze sitzt und begehrlich aufschaut zu dem Vogel, den ihr junger Herr eben hat fliegen lassen, ist nicht merkwürdiger als die Jagd- und Schmückungsszenen, die auf den gleichzeitigen attischen Lekythen in freier Phantasie mit dem Grabmal verbunden sind. Der Ernst des kleinen Dieners, der an die Stele lehnt, läßt keinen Zweifel darüber, von welchem Empfinden dies Bild der Vollendung im Nu des Spiels erfüllt ist.

Weniger sicher ist der Pfeiler, an den Melite lehnt, als Grabmal zu erkennen, aber es ist schwer zu sagen, was er sonst sein soll[21]. Jedenfalls kann man die klassischen Grabstelen nur verstehen, wenn man sie aus der Sprache der Form, aus der Art ihrer dichterischen Imagination nach ihrem Gehalt befragt. L. Curtius hat in seiner feinen Analyse der Münchner Lekythos darauf hingewiesen, daß die Frau, die hier mit dem Bärtigen durch Handschlag verbunden ist, wie aus leich-

---

[17] Friis Johansen, *The Attic Grave-Reliefs of the Classical Period* 60, 1.
[18] Friis-Johansen *The Attic Grave-Reliefs of the Classical Period* Abb. 9., S. 60, 1; G. Lippold, *Handb. d. Archäol.* 3 (1950) 251, 10 mit Literatur.
[18a] P. Jacobsthal, *Die Melischen Reliefs* (Berlin 1931) Taf. 61.
[18b] H. Bulle, *Der Schöne Mensch*[2] (Würzburg 1910) 572.
[19] So datiert dieses Gesetz auch Friis Johansen (Anm. 1) 121, 1.
[19a] H. Diepolder, *Die attischen Grabreliefs* (Berlin 1931) 56.
[20] Salamisstele: Diepolder a. O. Taf. 6; Lippold a. O. (Anm. 18) 188, 13.
[21] Diepolder a. O. Taf. 35, 1; Friis Johansen (Anm. 1) 14, 4.

terem Stoff gebildet erscheint als dieser – ein Motiv, das dann immer wieder abgewandelt wurde[22]; besonders rührend, indem eine Frau einer Thronenden naht und sich die beiden so scheu berühren, als könnten sie die Wirklichkeit ihrer traumhaften Nähe kaum fassen[23]. Aus so freier Kraft der Einbildung erklären sich auch die Bilder von Frauen in Wehen, die Friis Johansen selbst als zu seiner Deutung nicht recht passend empfindet[24]: Beim Grab der in den Wehen Gestorbenen erscheint den Trauernden die Erinnerung, wie tapfer sie waren, ihre Bestimmung zu erfüllen: So leben sie weiter im Bild.

Eleusinische Unsterblichkeitsvorstellungen haben nach Nilssons Nachweis im 4. Jahrhundert neue Kraft gewonnen und doch auf attischen Denkmälern nur geringe Spuren hinterlassen, während die gleichzeitige unteritalische Grabkunst ganz erfüllt ist von der Hoffnung eines seligen Jenseits[25]. Der Grund dieses Unterschieds ist wieder die attische Sprache der Phantasie, die alle primitiveren religiösen Vorstellungen zwar nicht verdrängt, aber überlagert und vergeistigt und so das kostbarste klassische Erbe hervorgebracht hat.

---

[22] L. Curtius, Münchner Jahrbuch 6 (1911) 173ff.; ders., *Neu erworbene griechische Grablekythos der Berliner Museen.* Jahrb. d. Preuß. Kunstsammlungen 61 (1940) 58, 4.

[23] Diepolder a. O. (Anm. 19a) 50, Taf. 47 dachte an eine Abschiedszene.

[24] Friis Johansen (Anm. 1) 164, 2.

[25] M. P. Nilsson a. O. (Anm. 3); E. Jastrow, *Terracotta Reliefs in American Museums.* AJA 50 (1946) 67ff., bes. 77 Anm. 12; K. Schefold, *Zwei tarentinische Meisterwerke,* Mus. Helv. 8 (1951) 173, 10a. – Auch die sogenannten Totenmahlreliefs bezeugen, wie die künstlerische Phantasie durch ein Wiederaufleben mehr materieller Jenseitsvorstellungen eingeschränkt wird, die schließlich im römischen-christlichen Unsterblichkeitsglauben münden.